H 1700

LG

1027

Werke

des

Plato

Dritter Band

welcher das Gastmahl, den Phädrus, die Apologie des Sokrates, den Kriton und Protagoras enthält.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Lemgo,
im Verlage der Meyerschen Buchhandlung 1783.

Vorbericht.

Außer zwei kleinern Stücken erscheinen hier drei Hauptgespräche des Plato, die in mehr als einem Betracht höchst merkwürdig sind, ich meine das Gastmahl, den Phädrus und Protagoras.

Der leztere soll, der Absicht des Philosophen zu folge, den Charakter der Sophisten in Lebensgrösse darstellen. Dieses konnte nicht geschehen, ohne daß zugleich

einige der wichtigsten Fragen, welche im Zeitalter des Sokrates ein Gegenstand der feinsten Speculation waren, von allen Seiten untersucht und durchgeführt wurden. Man lernt daher aus diesem Gespräch nicht nur viel Nüzliches und Eigenes zur Geschichte der Griechischen Philosophie, sondern auch die eigentliche Methode, Lehr- und Lebensweise jener berühmten Klasse von Menschen, die sich, als Lehrer aller Weisheit und Kunst, den Griechischen Völkerschaften so wichtig zu machen wußten. Unter dem Namen der Sophisten glänzten vor vielen andern auch **Protagoras** und **Prodikus**, welches die beiden Hauptpersonen dieses Stüks sind. Das Bild, welches Plato von ihrer Denk- und Lebensart, ihrer Beredsamkeit und ihren Grundsäzen gibt, bleibt von Seiten der Kunst immer meisterhaft und an sich lehrreich, wenn gleich einige Züge

darin

darin übertrieben seyn möchten. In einigen hier vorkommenden Untersuchungen werden Gegenstände behandelt, die einen großen Theil der denkendsten Köpfe aller Zeiten beschäftigt haben, und wobei Sokrates sich ganz nach seiner Art nimt. Ueberhaupt zeigt dieses Stük, wenn gleich nicht die schönste Blüthe und den höchsten Glanz der Griechischen Philosophie, so doch alles was man Feinheit in Speculation, durch naive Wendungen und schöne Einkleidungen erhoben, nennen kann. Die so häufig aufgeregte Frage, „ob die Tugend sich wie jede Kunstfertigkeit lehren lasse?“ wird nirgend durch so viele Gänge geführt und von so mannichfaltigen Seiten beleuchtet, wie hier. Dazu kommen noch manche beiläufige Betrachtungen über die Natur und Bestimmung der ächten Weisheit, und zwar ganz im Geiste

des Alterthums, wodurch dieses Gespräch sich empfiehlt.

Das **Gastmahl**, ein Muster der feinsten und schönsten Composition, wird besonders dadurch wichtig, daß es alle Begriffe, die der Grieche von Liebe hatte oder haben konnte, aus einander sezt und ausführlich erklärt. **Liebe** war den Griechen die schönste, gesuchteste und herrschendste Idee. Alles was Freude, Unschuld und Schönheit nur irgend Reizendes und Festliches haben, vereinigte sich in derselben. Ein Weiser wie Plato faßte diese Lieblingsidee seiner Nation auf, und suchte ihr dadurch noch viel höhere Reize zu geben, daß er ganz geistige, über alle Sinnlichkeit erhabene Schönheiten zu ihrem innersten Heiligthume weihete. Daher die Platonische Liebe zu einem eben so zweideutigen als wenig verstandenen

Sprich-

Sprichwort geworden ist. Wie er die gemeinen Eindrücke und Bilder der Schönheit — die Lieblingsjagd der Griechen — bis zu den reinsten Idealen einer überfinnlichen Urschönheit erhob: so verwendet er hier alle Schäze der geheimnißvollen Fabel und alten Sage, um den Adel, die Allgewalt und Wohlthätigkeit der hohen Liebe in einem wo möglich übermenschlichen Licht' und Glanze zu zeigen. Ueber die Entstehungsart dieser verschiedenen Vorstellungen ist manches in den Anmerkungen berührt. Wenn man gleich Bedenken tragen möchte, mit Ficin zu sagen: Hæc disputatio (de amore) tota fere est allegorica & metaphysica: so ist doch so viel klar, daß Dinge darin vorkommen, die einem Griechischen Liebhaber gemeiner Art eben so unverständlich seyn mußten, als die Platonischen Beschreibungen der Urschönheit demjenigen faßlich seyn

konnten, der keine andere Entzückungen kannte, als wozu der Anblik einer leibhaften Schöne oder das Anschauen so vieler Bilder der schönen Kunst begeistern konnten. Wer den Geist und Ideengang unsers Verfassers kennt, wonach er vom Ausgewähltesten der Sinnlichkeit, als auf so viel Hülfssprossen, zum Uebersinnlichen aufsteigt — ein Vermögen, wozu die Seele Flügel haben muß — und dieses durch jenes und nach jenem bildet, der wird hier alles in seiner Art finden. Alles was Eintracht, Harmonie, Zuneigung, Gesundheit, Freude, Wohlgestalt u. s. w. heissen kann, erscheint in den verschiedenen Reden der Gastfreunde als Ausdruk und natürliches Gefolge der Liebe. Diese wird daher überall aufgesucht und überall gefunden, in Elementen, Gewächsen, Thieren, Menschen, Geistern und Göttern. Nicht weniger interessant wird

man

man die Beschreibungen von den unglüklichen Früchten jeder unreinen Liebe finden.

Was endlich den Phädrus betrifft, so läßt sich von diesem in Absicht auf den Begriff der Schönheit eben das sagen, was vom Gastmahl in Absicht auf die Liebe gilt. Das reine Ideal der hohen Schönheit zeigt sich hier in seinem vollen Glanze. Dagegen unterscheidet sich der Phädrus vom Gastmahl durch den Gang der Ideen und das Kolorit der Sprache. Wenn dort mehr Spiel, Kurzweil und festliche Freude herrscht, so ist hier alles mehr Ernst, hohe Entzükkung, Feierlichkeit und Begeisterung. Und dies war ganz natürlich. Denn die hohe Schönheit, oder vielmehr das geistige Urbild einer sogenannten übersinnlichen und unsichtbaren Schönheit war die eigenliche

Göttin, die dem Plato wie im Traume erschienen war und seinem Geiste jenen hohen Schwung gegeben hatte, wodurch er sich den Namen des Göttlichen erworben hat. Die Zeichnungen der einzelnen Arten des Schönen und deren verhältnißmäßige Anwendung auf Gestalten, Reden, Gedanken u. s. w. sind in mehr als einer Absicht lehrreich.

Ausserdem enthält dieser Dialog noch, was man „Versuch einer Platonischen Psychologie“ nennen könnte. Die verschiedenen menschlichen Seelen werden nicht nur nach ihren eigenthümlichen Charakteren und einzelnen Unterscheidungsmerkmalen angegeben und beschrieben, sondern es wird auch das Verhältniß ihrer Kräfte, nach den verschiedenen Temperaturen der Grundcharaktere, gegen einander verglichen und abgewogen. Der hier gegebene

Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist eben so speculativ, als poetisch die Beschreibung ihrer ursprünglichen Hoheit und Würde und der darauf erlittenen Schiksale. Eine von den Hauptepisoden dieses Stiks ist die ziemlich umständliche Untersuchung über die Natur der wahren göttlichen Begeisterung und ihrer Symptomen. Unser Verfasser erklärt die göttliche Begeisterung für nothwendig, und hält dafür, daß keine Seele ohne diese wohlthätige Beflügelung je zur eigentlichen Anschauung des Wahren kommen werde, so wie er auch nur dasjenige als ächte Weisheit gelten läßt, was ein unmittelbares Geschenk und eine natürliche Folge der göttlichen Begeisterung ist.

Bei Gelegenheit der Beschreibung, wie der Mensch durch Reinigung und Erhebung seiner selbst zum Anblik der höchsten

sten Wahrheit, und durch anhaltende Betrachtung übersinnlicher Gegenstände, nach und nach so weit emporstreben könne, daß seine Seele die verlohrnen Schwingen wieder erhalte, wird einiges von den Mysterien und ihren verschiedenen Stufen bis zur höchsten der **Epopsie**, deren Gegenstand die unveränderliche Wahrheit und Urschönheit selbst ist, mit berührt. Obgleich diese **Epopsie** oder höchste Anschauung des Vollendeten jedem Ungeweiheten Wahnsinn scheint und scheinen muß, wovon er die natürlichen Ursachen anführt, so bleibt sie, seinem Urtheil nach, doch die höchste Staffel der Seligkeit und Vollendung.

Gegen das Ende erklärt er, bei Gelegenheit der Frage über die Erfindung der Buchstaben und Schrift durch den Egyptischen Thaaut, das Verhältniß des

Schrei-

Schreibens zum Denken, und lehrt, daß alles Schreiben nur als Spielwerk zu betrachten sey, dahingegen die besten Menschen einen tiefern Schaz von Weisheit in sich verborgen hielten, der sich weder schreiben lasse, noch geschrieben werden dürfe, sondern als ein Geheimniß in der Seele des Weisen bleiben müsse. —

Diese kurze Anzeige sollte blos zur Einleitung dienen. Ohne mich weiter über den Inhalt der drei genannten Stücke zu erklären, noch von den beiden übrigen zu reden, die schon bekannter, und der blossen Abwechselung wegen dem gegenwärtigen Bande einverleibt sind, füge ich nur noch den Wunsch hinzu, daß die Uebersetzung derselben so gerathen seyn möge, daß man nicht Ursach hat, mit ihr unzufrieden zu seyn. Ueber den ersten

Band

Band hat der Herr Director Gedicke *) ein ungünstiges Urtheil gesprochen, wovon ich noch ein Wort sagen muß. Er hatte dabei die Absicht, wie er sich selbst erklärt, den Verfasser der Lemg. Uebersetzung des Plato abzuschrecken, seine eigenen Versuche zu empfehlen und sich gegen den etwanigen Vorwurf einer unnöthigen und unnützen Arbeit im voraus zu sichern. Ohngeachtet dieser zweideutigen Absicht hätte doch mit etwas mehr Vorsicht geurtheilt werden sollen. H. G. hat dabei vergessen, was er für sich selbst wünscht. Indem er sich gegen die Vorwürfe, die man seinen Uebersetzungen gemacht, vertheidigt, sagt er unter andern: „Es ist in der That nichts leichter, als bei der Uebersetzung eines Alten hier einen Ausdruk und dort

einen

*) In der Vorrede seiner deutschen Uebersetzung der vier Dialogen des Plato, Menon, Kriton und beide Alkibiades. Berlin 1780.

einen zu finden, statt dessen wol noch ein in dieser oder jener Rüksicht besserer hätte gebraucht werden können; und keinem Schriftsteller kann man, wenn man will, leichter mit einer vornehmen Miene und entscheidenden Ton den Text lesen, als einem Uebersetzer der Alten. — Bei solchen auffallenden Unbilligkeiten könnt' es einem sehr leicht verleidet werden, sich mit der Uebersetzung eines Alten zu beschäftigen, wenn es nicht u. s. w." Wenn H. G. die Lemg. Uebersetzung für matt und schleppend erklärt, so möchten Vollständigkeit des Vortrags und Richtigkeit des Ausdruks jene Namen wohl nicht verdienen, wenn gleich beides just nicht mit der allerneuesten Ausrede des wandelbaren Jahrzehends übereinstimmen sollte. Der Verf. der Lemg. Uebersetzung könnte nicht nur des Deutschen, sondern auch wohl mehrerer Arten des Vortrags mächtig seyn, wenn er gleich

als Uebersetzer eines Alten, wie Plato, nur eine gewisse zu wählen, für gut fände. Es wird mir nie einfallen, H. G. den Vorwurf einer unnützen und unnöthigen Arbeit zu machen, er übersetze vom Plato so viel er mag: allein so viel muß ich auch erinnern, daß Nachahmungen des gewöhnlichen theatralischen Ausdruks nicht hinreichend sind, den ganzen Plato richtig und leicht zu übersetzen, weil mit unter auch Sachen vorkommen, zu deren Verstande etwas mehr als Schulgelehrsamkeit und kritische Sprachkenntniß erfordert wird. Hiemit genug!

d. U.

Das Gastmahl oder von der Liebe.

Quidni?

Das Gastmahl oder von der Liebe.

Personen:

Apollodor.
Ein Freund Apollodors.
Glaukon.
Aristodem.
Sokrates.
Agathon.
Phädrus.
Pausanias.
Eurxrimachus, Sohn des Akumenus.
Aristophanes.
Diotima, eine philosophische Frau u. Prophetin.
Alkibiades.

Apollod.

Ich glaube jezt ziemlich vorbereitet zu seyn auf das, was ihr zu wissen verlangt, weil ich bereits mit einem Freunde darüber geredet habe. Als ich nämlich gestern von

Phalerus [1]), meiner Heimath, ausging, und in die Stadt wollte, erblickte mich einer meiner Bekannten von hinten zu, und rief mir nach: O Apollodor von Phalerus! willst du nicht warten? So nannte er mich scherzweise. Ich blieb also stehen und wartete. Eben suchte ich dich, Apollodor, sagte der Freund, weil ich wünschte, daß du mir etwas erzähltest von den freundschaftlichen Unterredungen über die Liebe, welche bei einem Gastmahle in Agathons Hause, zwischen dem Sokrates, Alkibiades und der übrigen Gesellschaft vorgefallen seyn sollen. Was ich davon weiß, hat mir jemand gesagt, dem es Phönix, der Vater Philipps, erzählt hatte. Dieser sagte mir zugleich, daß du ebenfalls darum wüßtest. Er selbst konnte mir nicht viel sagen. Erzähle du mir also genauer, was dein Freund Sokrates geredet hat. Niemand kann dies besser, als du. Zuerst sage mir aber, ob du selbst bei dieser Unterredung zugegen warst, oder nicht?

Allem Anschein nach, erwiederte ich ihm, hat dir dein Freund so gut als nichts von der Sache gesagt, indem du meinst, diese Unterredung sey erst kürzlich gehalten, so daß ich ebenfalls hätte dabei seyn können.

Glauk. Das meinte ich freilich!

Apoll.

---

1) Ein berühmter Hafen von Athen.

Apoll. Wie kannst du das, Glaukon? weißt du nicht, daß Agathon schon seit vielen Jahren nicht mehr in Athen war? Daß ich aber mit dem Sokrates Freundschaft halte, und mich nach allem was er redet und thut, jeden Tag genau erkundige, sind noch nicht drei Jahre. Bis dahin war mein Leben eine beständige Irre, ohne Plan und festes Ziel! Ich glaubte damals wunder was ich thäte, und war doch elender daran, als irgend ein Mensch. Es ging mir in der That nicht besser, wie dir jezt; denn auch du hast noch das Schicksal, daß du deinen Fleiß und deine Betriebsamkeit lieber auf jedes andere, als die Philosophie, wendest.

Glauk. Spotte nicht, Freund! sondern sage mir, wie lange ist es schon, daß jene Unterredung vorfiel?

Seit meiner Kindheit! denn ich war noch ein Knabe, als Agathon in der ersten Tragödie den Sieg davon trug, und den Tag nach dem Siegesfest, welches er mit seinen Gespielen feierte, jenes Gastmahl gab.

Glauk. Das ist freilich schon lange her! Von wem hast du es denn? Hat dir es Sokrates selbst erzählt?

Apoll. Ach nein! sondern eben der, von dem Phönix es gehört hat: ein gewisser Aristo-

dem aus Kydathene [2]), ein kleiner Mann, der beständig barfuß ging. Dieser wohnte jener Unterredung mit bei; und wie ich glaube, war er unter allen damals Versammleten gerade der eifrigste Liebhaber des Sokrates. Nachmals habe ich den Sokrates um einiges, was ich von jenem gehört hatte, selbst gefragt, und dieser hat mir alles bestätigt.

Glauk. Nun so theile mir doch mit! Ich wüßte keine bessere Unterhaltung für uns beide, bis wir zur Stadt kommen, als diese Erzählung.

Apollod. Dies geschahe also, und wir sezten dabei unsern Weg fort. Daher sagte ich gleich anfangs, daß ich ziemlich vorbereitet wäre. Da ihr nun wollt, daß ich euch die Sache gleichfalls erzählen soll, so bin ich dazu bereit. Denn ich freue mich allemal, so oft ich über Philosophie entweder selbst reden kann, oder andere reden höre; die Sache an sich macht mir Vergnügen, auch ohne Rücksicht auf den Nutzen, den ich mir dabei denke. Dagegen aber werd' ich auch allemal niedergeschlagen, wenn ich von andern oft so nichtswürdigen Dingen reden höre; und ihr

be-

---

2) Das Gebiet der Pandionischen Zunft. Athen war in 10 Tribus oder Zünfte eingetheilt, davon der eine Pandionis hieß, und dessen District Kydathenäum (Κυδαθηναιον). Wer daraus abstammte hieß Kydathener.

besonders, meine Freunde, ihr Reichen, die ihr so sehr nach Geld und Gut strebt, flößt mir wahres Mitleid ein, wenn ich sehe, daß ihr recht viel zu thun glaubt, indem ihr so gut als nichts thut.

Vielleicht bedauert ihr mich, und ihr habt nicht ganz Unrecht. Denn ich selbst fühle mich noch nicht so glücklich, als ich seyn möchte. Daß ihr aber wirklich unglücklich seyd, stelle ich mir nicht blos so vor, sondern ich weiß es.

Freund des Apoll. Du bleibst dir immer gleich, Apollodor! Man hört nichts als Strafreden aus deinem Munde gegen dich und andere. Und ich glaube, du hältst fast alle Menschen für unglücklich, dich selbst nicht ausgenommen, nur den einzigen Sokrates nicht. Woher du den Beinamen des Unsinnigen bekommen hast, weiß ich nicht. In deinen Reden zeigst du dich indessen immer als einen Mann, der sich und andern viel Vorwürfe zu machen hat, nur dem Sokrates nicht.

Apollod. Offenbar, liebster Freund, ist eben diese meine Gesinnung gegen mich und euch daran Schuld, daß ich für einen Rasenden und Wahnsinnigen gelte.

Freund Apollod. Es verlohnt sich jezt nicht der Mühe, Apollodor, hierüber viele Worte zu verlieren; vielmehr thue das, warum ich dich

gebeten habe: sage mir, worin bestanden die Liebesreden jenes Gastmahls?

Apollod. Sie waren folgende — — — doch ich will euch lieber die ganze Sache von Anfang an erzählen, wie ich sie selbst gehört habe.

Ich begegnete, so lautete die Erzählung Aristodems, dem Sokrates, der ganz wacker war, und Schuhe an hatte, die er selten zu tragen pflegt. Wohin, Sokrates, so sauber und geschmückt? fragte ich ihn.

Sokr. Zum Agathon! war die Antwort, der ein Gastmahl angestellt hat. Denn gestern vermied ich ihn, weil er Siegesfest hatte und ich mich vor dem Geräusch des großen Gedränges fürchtete. Doch habe ich ihm versprechen müssen, heute bey ihm zu seyn. Da er nun schön ist, so habe ich mich auch ein wenig geschmückt, um als ein Schöner zu einem Schönen zu gehen. Wie kommt es aber, Aristodem, daß du auch zu diesem Gastmahl willst, da du doch nicht geboten bist?

Aristod. Ich will sagen, du hättest es so haben wollen.

Sokr. Nun so gehe mit mir. Wir können jenes Sprichwort auf uns anwenden (freylich wird es etwas gemisbraucht seyn) und sagen: Bei den Gastmählern der Guten finden sich die

Gu-

Guten von selbst ein. Homer scheint dieses Sprichwort nicht nur zu misbrauchen, sondern so gar in übeln Ruf bringen zu wollen. Denn er sagt, daß Menelaus ungebeten sich beim Gastmahle Agamemnons eingefunden hätte, da er doch den Agamemnon als einen braven kriegerischen Mann, den Menelaus hingegen als einen feigen Weichling vorstellt. Nach ihm gehet also der Schlechtere zum Bessern.

Aristod. Es möchte bei mir auch wohl der Fall seyn, Sokrates, daß ich, wie Menelaus beim Homer, als ein schlechter Mensch ungebeten zum Gastmahl eines weisen Mannes gehe, und nicht, wie du sagst, daß sich bei Guten die Guten von selbst einfinden. Womit willst du dich aber entschuldigen, daß du mich mitbringst? Denn daß ich sagen sollte, ich käme ungebeten, das darfst du nicht denken; vielmehr sage ich, du hättest mich gebeten.

Sokr. Wir wollen unterweges schon eine Entschuldigung ausdenken, warum du mit kommst. Laß uns der Weile fortgehen.

Apollod. Nachdem wir so mit einander geredet hatten, erzählte Aristodem, gingen wir unsern Weg fort. Indessen blieb Sokrates hinter mir zurück, immer in sich selbst gesenkt, und in tiefem Nachdenken. Ich blieb also stehen, damit wir wieder zusammen kämen. Er sagte aber,

ich möchte nur vorausgehen, und nicht auf ihn warten.

Als ich nun vor Agathons Haus kam, fand ich die Thür offen. Hier hatte ich einen sonderbaren Vorfall. Ich traf so gleich einen Sklaven an, der mich hinein führte, wo die ganze Gesellschaft im Kreise saß, und schon im Begriff war zu speisen. Agathon rief mir beim ersten Anblick entgegen, willkommen, Aristodem! Schön! daß du hier bist, du sollst mit uns speisen. Alles andere mußt du jezt vergessen, wenn du etwa in anderer Absicht hier kämest. Schon gestern suchte ich dich, um dich zu bitten, du warst aber nirgend zu finden.

Aber warum bringst du den Sokrates nicht mit?

Aristod. Hier wandte ich mich um, fand aber keinen Sokrates. Ich erzählte also dem Agathon, daß ich in Gesellschaft des Sokrates hergegangen, und eigentlich von ihm zu diesem Gastmahle mit gebeten wäre.

Agath. Das machtest du wohl! Aber wo ist Sokrates?

Aristod. So eben war er noch hinter mir. Ich begreife selbst nicht, wo er seyn mag.

Agath. Siehe dich um, Junge, wo Sokrates ist, und führe ihn her! Du aber, Aristodem, nim Plaz beim Eryximachus.

Aristod.

Aristod. Während daß er nun einem Sklaven winkte, Wasser zu bringen, und mir die Füße zu waschen, damit ich so endlich zur Ruhe käme, kam ein anderer, und sagte, Sokrates stehet in einem benachbarten Vorhofe. Ich habe ihn gebeten, zu uns hereinzukommen, er wollte aber nicht.

Agath. O wunderlicher Bursch! Gehe hin, und rufe ihn; laß nicht ab, sag' ich dir, bis er mitkommt.

Aristod. Das thue lieber nicht, Agathon! Sokrates pflegt es so zu machen. Nöthige ihn nicht! Er bleibet oft stehen, ehe man sichs versieht. Er hat immer was für sich allein zu denken. Ich glaube aber, er wird gleich hier seyn. Stöhrt ihn nur nicht, sondern überlaßt ihn seiner Laune.

Agath. Nun gut, wenn du meinst. Ihr aber Kinder, bringt unterdessen her für die übrigen, und sezt vor so viel ihr habt und wollt. Denn einen Gebieter habt ihr nicht. Ich pflege nie einen anzusezen. Betrachtet auch mich als einen Gast, und bewirthet uns alle so, daß ihr Ehre davon habt.

Aristod. Hierauf fingen wir an zu speisen: allein Sokrates kam noch nicht. Agathon wollte zu wiederholtenmalen nach ihm schicken, ich aber verbat es. Es währte indessen nicht lange, da kam er, nachdem er seine tiefsinnige Laune befriedigt

digt hatte. Wir waren schon mitten im Essen begriffen. Da nun Agathon sich zulezt niedergelassen und keinen neben sich hatte, so sagte er zum Sokrates, als dieser hereintrat:

Agath. Komm zu mir, Sokrates, damit ich einen Weisen berühre und so auch ein wenig von der Weisheit an mich ziehe, die du im Vorhofe gefunden hast. Denn ohne Zweifel hast du einen Fund gethan, wovon du jezt in Besiz bist: du würdest sonst nicht eher vom Fleck gegangen seyn.

Aristod. Sokrates nahm Plaz und erwiederte:

Sokr. Wie glücklich wären wir, bester Agathon, wenn die Weisheit eine Sache wäre, die sich durch bloße Anrührung aus mittheilte! Flüssigkeiten lassen sich aus einem vollen Gefäße in in ein leeres schütten. Man kann aus einem vollen Becher in einen leeren Wasser durch ein Tuch seigen: aber so ist es nicht mit der Weisheit, sonst würde mir in der That deine Nachbarschaft viel werth seyn. Deine große und schöne Weisheit würde mich ganz voll machen. Die meinige bedeutet wenig, und ist etwas, worüber sich noch sehr streiten läßt: sie erscheint mir nur, wie ein Traumgesicht. Wie blendend ist dagegen die deinige, und wie wächst sie noch immer zu! In welchem Glanze zeigtest du dich nicht gestern,

ohn-

ohngeachtet du noch so jung bist! Mehr als dreissichtausend Griechen haben dich bewundert.

Agath. Du bist ein Spötter, Sokrates! Doch wir wollen diesen Streit, wer von uns der Weisere sey, nachmals ausmachen. Bacchus soll unser Schiedsrichter seyn. Vorerst laß dir es wohl schmecken.

Aristod. Nachdem hierauf Sokrates sich gesezt und mit den übrigen gegessen hatte, bis man zusammen fertig war, sollte nun das Trinken angehen. Man opferte also, wie gewöhnlich, der Gottheit zuvor etwas Wein, sang ein Lied zu ihrer Ehre und that sonst, was sich geziemte. Darauf fing Pausanias an:

Pausan. Wie wär' es, Freunde, wenn wir so vergnügt als möglich trinken könnten? Ich meine so, daß wir kein Ungemach davon hätten. Denn ich muß euch sagen, das gestrige Fest hat mich so angegriffen, daß ich es noch sehr fühle, und mich deshalb schonen muß. Ich glaube vielen von euch gehet es nicht besser. Ihr habt ja auch getrunken. Denkt also darauf, wie wir es anzufangen haben, daß uns das heutige Fest nicht übel bekomme.

Aristoph. Deine Erinnerung, Pausanias, war sehr gut! Wir müssen hier, was das Trinken anbetrifft, vor allen Dingen auf Mäßigung bedacht seyn. Denn auch ich bin einer von denen, die sich gestern im Weine getauft haben.

Arist. Nachdem beide so geredet hatten, erwiederte Eurysimachus, der Sohn des Akumenus.

Eurysimach. Auch ich bin wohl damit zufrieden, was ihr eben sagt! Aber sagt mir erst, wie steht es mit dem Agathon? kann der gut trinken?

Agath. Keinesweges! Ich bin nichts weniger, als Held im Trinken. Es wird uns daher, mir sowohl als dem Aristodem und Phädrus und andern dieser Art, sehr gut thun, wenn ihr tapfern Trinker uns in Schranken haltet; denn wir vermögen hierin nie etwas. Doch will ich den Sokrates nicht gemeint haben; der kann viel und wenig trinken. Es wird ihm daher auch gleich viel seyn, zu welchem von beiden wir Lust haben. Da nun unter allen gegenwärtigen Freunden, wie es scheint, keiner viel trinken mag, so kann ich es um so eher wagen, über die Trunkenheit etwas von Herzen zu reden, ohne daß man es mir übel nehmen wird.

Als Arzt weiß ich, daß Trunkenheit überhaupt eine beschwerliche und misliche Sache für die Menschen ist. Ich selbst hätte eben so wenig Lust viel zu trinken, als ich es einem andern rathen möchte, am wenigsten dem, der sich noch von gestern fühlt.

Hierauf versetzte Phädrus von Myrrhinuse.

Phädr. Ich glaube dir gern, Agathon, sowohl in andern Dingen, als besonders in dem was du als Lehrer der Gesundheit sagst; wenn nur die übrigen auch damit zufrieden sind.

Hierauf erklärten alle einmüthig, daß man an dem heutigen Feste alles was Rausch hieße fliehen und nur bis zur Heiterkeit trinken wollte.

Eryximach. Da wir also damit zufrieden sind, daß jeder nur nach Gefallen trinke, und Niemand genöthigt werde, so thue ich nun auch den Vorschlag, die eben angekommene Flötenspielerin zu entfernen. Sie mag sich selbst flöten, wenn sie Lust hat, oder dem Frauenzimmer dahinten. Wir hingegen wollen uns heute blos durch Gespräche belustigen. Und wenn ihr nichts dagegen habt, will ich euch den Stoff dazu an die Hand geben.

Die ganze Gesellschaft bezeugte ihre Zufriedenheit, und verlangte, daß er einen Gegenstand vorschlagen möchte.

Eryximach. Nun so will ich anfangen, wie Melanippe beim Euripides — mit einer Fabel, die aber nicht mir gehört, sondern unserm Phädrus.

Phädrus frägt mich oft und zwar nie ohne sein Misfallen zu bezeugen: Ist es nicht unerlaubt, Eryximachus, daß andere Götter von den

Dich-

Dichtern in Hymnen und Lobliedern besungen werden, und noch keiner von den großen Dichtern daran gedacht hat, das Lob der Liebe, dieser mächtigen und großen Gottheit, zu besingen? Ja nicht einmal die berühmten Sophisten — Mit welchem Glanz, und in welchem hohen Ton reden diese nicht vom Herkules und andern Halbgöttern, z. B. der unvergleichliche Prodikus! Und dies heißt noch nichts! es läßt sich noch begreifen: aber ich habe sogar ein gewisses Buch von einem sehr weisen Manne gesehen, worin das Salz seiner Nuzbarkeit wegen über alles erhoben wird. Und dergleichen Lobreden auf viele ähnliche Dinge gibt es in Menge.

Dergleichen Gegenstände besingt man und rühmt sie aus allen Kräften, dahingegen noch keiner bis auf diesen Tag es versucht hat, den Gott der Liebe würdig zu besingen oder durch Lobreden zu erheben; vielmehr wird diese mächtige Gottheit ganz und gar vernachlässigt.

So spricht Phädrus; und ich glaube er hat nicht ganz Unrecht! Ich wünschte also, daß wir diesem Gotte unsere Verehrung und Dankbarkeit bezeugten. Für uns an dem heutigen Tage schickt es sich, wie ich glaube, ganz vorzüglich, diesen Gott der Liebe zu erheben. Gefällt es euch, so kann er uns reichen Stoff zu Unterhaltungen geben. Hiebei halten wir es am besten so. Ein jeder von uns redet zum Ruhme und Lobe der

Liebe

Liebe so schön und würdig er kann. Phädrus macht den Anfang, weil er den Vorsiz hat, und zugleich der Erfinder dieses Gegenstandes ist.

Sokrat. Niemand wird etwas dagegen haben, Eryximachus, so wie ich ebenfalls sehr damit zufrieden bin; denn Liebessachen sind wohl das Einzige, was ich verstehe. Auch Agathon und Pausanias und besonders Aristophanes, der sonst mit nichts als Wein und Liebe zu thun hat — mit einem Worte, jeder von der Gesellschaft wird mit diesem Gegenstande zufrieden seyn. Uns, die wir unten sizen, wird man es verzeihen, wenn wir nicht ein Gleiches thun. Es wird uns schon genug seyn, wenn nur die Vorsizer so viel Schönes über die Liebe sagen, als gesagt werden muß.

Nun Phädrus Glück zu! eröffne den Lobgesang der Liebe!

Die ganze Gesellschaft stimmte dem Sokrates bei, und foderte gleichfalls den Phädrus auf, seinen Lobgesang anzuheben.

Apollod. Hier sollte ich nun erzählen, was jeder von der Gesellschaft insbesondere vorgebracht hat: allein das wußte weder Aristodem ganz genau, noch weiß ich mehr, was er mir alles gesagt hat. So viel ich indessen noch weiß, will ich euch mittheilen, besonders das, was mir in der Rede eines jeden am merkwürdigsten geschienen hat.

Phädrus war also, wie gesagt, der erste, der den Versuch machte, den Gott der Liebe zu besingen. Er fing so an.

Phädr. Groß ist der Gott der Liebe, und sehr zu bewundern von Göttern und Menschen, in mancher Absicht, besonders wegen seines Ursprungs! Er ist eine der uralten Gottheiten, und wie viel ist das werth! Ein Beweis ist, daß Amor keine Eltern hat, und Niemand, weder Dichter noch Undichter von Eltern Amors wissen. Vielmehr sagt Hesiodus, daß das Chaos zuerst gewesen und darauf die weitbusige Erde, aller Wesen Stüze und bleibender Grund — und mit ihr die Liebe.

Er will also, daß nach dem Chaos diese beiden entstanden sind, die Erde und die Liebe.

Parmenides redet auf ähnliche Weise vom Ursprunge der Liebe: Vor allen Göttern, sagt er, wurde die Liebe erzeugt 3). Und mit dem Hesiodus

---

3) Die Absicht dieses Gastmahls ist, die verschiedenen Begriffe von der Liebe der Reihe nach zu beschreiben und zu beurtheilen. Es ist daher das Hauptwerk, woraus man die mannichfaltige Idee der Griechen von der Liebe am vollständigsten kennen lernen kann. In dieser ersten Lobrede auf dieselbe liegt der alte poetische Begriff zum Grunde, wornach sie als eine allgemeine Naturkraft vorgestellt wird. Die alten Naturdichter und Mysteriensänger verstanden darunter die ursprüngliche Trieb- und Anziehungskraft, die sich aus dem Chaos entwickelte, wodurch sich die Elemen-

dus stimmt auch Akusileus überein. So mannichfaltig sind daher die Zeugnisse für die Liebe, als eine der uralten Gottheiten.

Dieses Uralterthum macht, daß wir ihr die wichtigsten Güter zu verdanken haben. Ich wüßte in der That kein grösseres Gut für den

mente auflöseten und nach den Verhältnissen der Gleichheit und Aehnlichkeit zusammen geselleten. Dies war die Urliebe, älter als alle Götter, als Sonne und die übrigen Weltkörper, weil diese erst durch jene Entwickelung und durch den geheimen Zug der schaffenden und ausbildenden Urkraft entstehen konnten. Diese Urliebe ist daher weiter nichts, als die Harmonie des Weltalls. Sie verhält sich gegen die spätere, besondere und unter Göttern und Menschen vertheilte Liebe, wie der allgemeine Weltgeist zu den besondern Geistern und Seelen der obern und untern Welt. Die alten Mystagogen und Natursänger personificirten jene Urneigung oder erste Harmonie, wie sie alle thätigen Kräfte des Weltalls, so wohl die ursprünglichen als abgeleiteten, personificirten. Diese leztere Anwendung des Begriffs wird sich unten noch weiter zeigen. Noch ist zu merken, daß dieser Amor (die personificirte Urliebe und Harmonie) von der Venus beständig unterschieden wird. Die Venus ist entweder himmlisch oder irdisch, je nachdem die reinere Liebe der Götter oder die sinnliche der Menschen darin personificirt wird. Der Amor selbst aber ist die Harmonie des Weltalls, durchdringt alles, und ist älter als die Liebe im engern Verstande, wie das Lichtelement älter ist, als die daraus gebildeten Sonnen und Lichtkörper. Sie ist daher die innigste Harmonie, wodurch das Weltall zusammen gehalten wird, so wie ihr Zug in den einzelnen Wesen das ist, was diesen den stärksten und wonnevollesten Genuß ihres Daseyns gibt.

Menschen, als wenn er von Jugend auf einen rechtschaffenen Liebhaber hat, oder als der Liebling für den Liebhaber selbst ist. Denn was die Menschen vor allen Dingen brauchen, um ihr ganzes Leben hindurch glücklich zu seyn, kann ihnen weder Verwandschaft noch Ehre noch Reichthum noch sonst etwas so vollkommen ertheilen, als die Liebe.

Was heißt aber glücklich seyn oder schön leben anders, als das Schändliche verabscheuen und sich des Ruhmwürdigen befleissigen? Dies sind die beiden Nothwendigkeiten, ohne welche weder Staaten noch einzelne Menschen große und preiswürdige Dinge ausführen können.

Ich behaupte daher, daß ein wirklicher Liebhaber, im Fall er etwas Schändliches thun, oder aus Feigheit von andern leiden sollte, ohne sich zu rächen, sich in der That mehr grämen würde, wenn er von seinem Liebling, als wenn er von Vater oder Freunden oder wer es sey, entdeckt würde.

Eben das sehen wir an den Geliebten, daß sie sich vor Niemanden mehr schämen, als vor ihren Liebhabern, wenn sie über etwas betroffen werden, das ihnen Schande macht. Wäre es daher möglich, daß ein ganzer Staat oder ein ganzes Heer aus lauter Liebhabern und Lieblingen bestünde, so würde ihr ganzes Betragen unbeschreiblich edel seyn; insgesammt würden sie sich

des

des Schändlichen enthalten und des Ruhmwürdigen mit Eifersucht gegen einander befleissigen: ja kämpften sie zusammen in einer Schlacht, so würden sie, ich möchte fast sagen, das ganze menschliche Geschlecht bezwingen, wäre ihr Haufen auch noch so klein. Denn ein Liebhaber könnte eher vor den Augen der ganzen Welt, als in Gegenwart seines Lieblings, den Posten verlassen, oder die Waffen wegwerfen; er würde lieber mehr als einen Tod leiden. Eben so wenig läßt es sich gedenken, daß er seinen Liebling im Stiche lassen und in Gefahren nicht beispringen sollte. Denn Niemand ist so verdorben, daß ihn nicht die Liebe zu Edelmuth und Tugend begeistern könnte, so gut als wenn er selbst das beste Naturel hätte.

Wenn nach dem Homer gewisse Helden von der Gottheit zu Feuer und Wuth entflammt werden, so thut dieses die Liebe im eigentlichen Verstande: die Liebenden fühlen den Strahl dieses Gottes sehr mächtig. In der That sind diese auch die einzigen, die das Herz haben, für andere zu sterben, nicht nur Männer, sondern selbst Weiber. Hievon gab Alkeste, Tochter des Pelias, den Griechen das rühmlichste Beispiel, indem sie allein bereit war, für ihren Geliebten zu sterben, ohngeachtet dieser Vater und Mutter hatte. Aber die Liebe gab ihrer Zärtlichkeit diese außerordentliche Stärke, so daß die Eltern sich

dagegen gleichsam nur als Namensverwandte ihres Sohns zeigten. Diese unvergleichliche Handlung schien daher nicht blos den Menschen, sondern selbst den Göttern über alles preiswürdig, so daß diese aus Wohlgefallen an einer so schönen That zur Belohnung ihre Seele aus dem Reiche der Todten wieder hervorgehen ließen: ein Vorrecht, das die Götter in der That nur sehr wenigen zugestanden haben, ob es gleich viele gegeben hat, die sich durch rühmliche Thaten in Menge verdient gemacht haben.

So sehr einleuchtend ist es, daß selbst die Götter den Eifer um Tugend, den die Liebe entflammt, über alles schäzen und belohnen. Orpheus hingegen, der Sohn des Oeagrus, mußte aus dem Schattenreiche umsonst wieder umkehren; die Götter zeigten ihm nur ein Phantom der Geliebten, um die er gekommen war, sie selbst bekam er nicht, weil er sich als einen musikalischen Weichling bewies, der nicht Muth hatte aus Liebe zu sterben, wie Alkeste, sondern nur auf Künste bedacht war, um sich lebendig ins Schattenreich einzuschleichen. Darum haben ihn auch die Götter als einen Feigen bestraft, und ihn von Weibern zerreissen lassen.

Ganz anders ehrten sie Achill, den Sohn der Thetis. Dieser gelangte zu den Inseln der Seligen, weil er, ohngeachtet ihm seine Mutter vorhersagte, er würde sterben, wenn er den Heklor tödtete,

dagegen ins Vaterland zurückkehren und bis ins hohe Alter fortleben, wenn er es nicht thäte, doch lieber den Tod wählte, und für seinen Liebhaber Patroklus sterben wollte, um seinen Mord zu rächen, wenn er auch mit ihm zugleich ein Schlachtopfer werden müßte. So eine That machte den Göttern Freude; darum belohnten sie ihn auch ganz vorzüglich, weil er so viel für seinen Liebhaber gethan hatte. Aeschylus faselt, wenn er sagt, Patroklus sey Achills Liebling gewesen. Achill war nicht nur schöner als Patroklus, sondern als alle Helden zusammen genommen, und trug damals noch nicht einmal Haar am Kinn, Homer selbst sagt, daß er viel jünger als Patroklus gewesen.

Es ist also wahr, daß die Götter diese Tugend aus Liebe über alles schäzen. Größer ist indessen ihre Bewunderung, Freude und Vergeltung, wenn der Geliebte für seinen Liebhaber sich hingibt, als umgekehrt der Liebhaber für den Liebling. Denn der Liebhaber ist eine göttlichere Person, als der Geliebte, weil er begeistert ist. Darum ist Achill von den Göttern auch höher belohnt, als Alkeste, und in die Inseln der Seligen gekommen.

Eben darum behaupte ich nun auch, daß die Liebe älter ist als die übrigen Götter; ja das köstlichste und kräftigste Triebwerk der Tugend und Glückseligkeit für alle Menschen, die gewesen sind und noch sind.

Apollod. Auf die Weise soll Phädrus nach Aristodems Bericht geredet haben. Nach dem Phädrus haben sich einige andere hören lassen, von deren Reden er aber nicht viel mehr wußte. Er überging also diese, und erzählte, was Pausanias vorgetragen hatte. Dieses war ohngefähr folgendes.

Paus. Es scheint mir nicht wohlgethan, Phädrus, daß wir uns vorgenommen haben, die Liebe so schlechthin zu loben. Das wäre gut, wenn es nur Eine Art von Liebe gäbe 4): es gibt aber mehr als eine. Und in so fern wäre es besser gewesen, wenn wir zuvor bestimmt hätten, welche Art von Liebe wir loben wollten. Ich will daher diesen Fehler zu berichtigen suchen, indem ich zuerst zeige, welche Liebe gelobt werden muß; und darauf sehen, wie ich dieser Gottheit ein würdiges Lob ertheilen kann.

Wir alle wissen, daß Venus nie ohne Amor ist. Gäbe es daher nur Eine Venus, so gäbe es auch nur Einen Amor. Weil aber eine zwiefache Venus ist, so muß nothwendig auch ein zwiefacher Amor seyn.

Es

---

4) Man merke diesen Uebergang oder Fortgang zur nähern Entwickelung des Begriffs der Liebe. Phädrus hatte bisher die Liebe nur im allgemeinen gerühmt und alles gesagt, was er zu ihrem Lobe wußte. Pausanias sucht aber den Begriff näher zu bestimmen, nimmt mehrere Arten der Liebe an, eine hohe und edlere und eine gemeine und unedlere, und zeigt, daß nur jene höhere Art des vollkommensten Lobes würdig ist.

Es sind allerdings zwei Göttinnen dieses Namens. Die eine ist älter, ohne Mutter, des Himmels (Uranus) Tochter, die man daher auch die himmlische nennt; die andere aber jünger, eine Tochter Jupiters und der Dione, bekannt unter dem Namen der pandemischen oder gemeinen 5).

Eben so müssen auch zwei Amors seyn: den einen nennt man füglich den gemeinen, weil

5) Die Liebe im eigentlichen Verstande ist nur eine Entwickelung und bestimmte Ableitung der allgemeinen Harmonie der Schöpfung, d. h. Venus ist nie ohne Amor. Diese Liebe beseelt nun entweder die Menschen (als sinnliche und mit gröberer Materie bekleidete Wesen); oder die höhern Wesen, Götter und Himmelsbewohner, das heißt, die Venus ist entweder irdisch oder himmlisch. Eben so gibt es auch zwey Amors d. i. eine Harmonie der obern und der untern Welt. Die himmlische Venus ist eine unmittelbare Entwickelung oder Ableitung der höhern; und die irdische der niedern Harmonie. Durch die höhere Harmonie entstand die himmlische Welt, welche von der Venus Urania beseelt wird, das heißt, sie ist eine Tochter des Uranus. Dahingegen die Tochter Jupiters und der Dione nur die gemeine Liebe, oder die bekannte Venus der Dichter, welche die Heroen und Menschen regiert. Hier ist Jupiter nicht das Numen Optimum Maximum, sondern blos der Erste in der Reihe der gewöhnlichen Götter. Aber auch die gemeinere Liebe ist göttliches Ursprungs, weil diese lezte Venus eine Tochter Jupiters ist. Diese gemeine Liebe muß indessen nach dem Muster der himmlischen, die blos auf die höhere Schönheit und Sittlichkeit gehet, geleitet werden, wenn sie nicht unmoralisch werden soll.

ein Freund und Helfer der gemeinen Venus ist; der andere aber ist der himmlische.

Nun verdienen zwar alle Götter ihr Lob; doch muß man das Eigenthümliche eines jeden dieser beiden Amors zu bestimmen suchen.

Mit jeder Handlung, wie mit der Liebe, verhält es sich überhaupt so. Keine ist, an sich betrachtet, weder rühmlich noch schändlich. Z. B. was wir jezt thun, trinken, besingen, sich unterreden — dies alles ist an sich weder sittlich gut noch böse, sondern wird es erst durch die Art, wie man es thut. Was auf eine sittlich gute und rechtmäßige Weise geschiehet, ist selbst sittlich gut; das Gegentheil schändlich.

Eben so ist es mit der Liebe. Nicht jede Liebe ist sittlich gut und lobenswerth, sondern nur diejenige, die uns antreibt, der sittlichen Schönheit gemäß zu lieben.

Derjenige Amor, den wir einen Freund und Gehülfen der gemeinen Venus genannt haben, ist an sich auch nur gemein, und thut alles, was ihm vorkommt [6]). Diesen lieben nur schlechte Menschen — solche nämlich, die Weiber eben so gut als Knaben lieben; die ferner bei dem, was sie lieben, mehr auf den Körper, als auf die Seele sehen; und denen endlich die Geistlosesten immer die liebsten sind.

6) d. i. Er ist blos sinnliche Brunst, gemeine Trieb- und Anziehungskraft.

sind. Diese Leute sehen nur auf Stillung ihrer Brunst, ohne Rücksicht, ob sie edel oder unedel ist. Daher kommt es denn, daß ihnen alles gleich viel ist, was ihnen vorkommt, es sey gut oder schlecht, wenn nur ihre Lust gestillt wird.

Dieser Liebestrieb kommt von der gemeinen Venus, die viel jünger ist, als die andere, und Theil hat an der Erzeugung der beiden Geschlechter. Der himmlische Amor hingegen flößt keine andere Liebe als gegen das Männliche ein, weil er zur himmlischen Venus gehört, die nicht mit dem Weiblichen, sondern blos mit dem Männlichen zu thun hat; und die, weil sie viel älter ist, auch von keiner Unzucht weiß.

Die also von dieser Liebe begeistert sind, halten sich blos an das Geschlecht des Männlichen, weil dieses von Natur stärker und Verstandreicher ist. Auch gibt es einen Beweis, wodurch man erkennen kann, ob jemand den Trieb der männlichen Liebe rein und lauter hat. Hat er ihn, so liebt er nicht Knaben, sondern Jünglinge, bei denen schon der Verstand zu wirken anfängt, nämlich in dem Alter, das an die Mannbarkeit grenzt. Denn diejenigen, welche von diesem Alter zu lieben anfangen, sind, wie ich glaube, auch gesonnen, die Freundschaft mit ihrem Liebling das ganze Leben hindurch zu erhalten und fortzusezen, ohne ihn zu täuschen und

von einem zum andern zu laufen: denn sie lieben nicht das Unmündige, was ihnen nachmals verächtlich werden könnte.

Man sollte freilich ein Gesez haben, welches verböte, kleine Knaben zu lieben, damit ein so ungemeiner Trieb nicht aufs Gerathewohl verwandt würde. Denn was aus Knaben wird, kann man noch nicht sagen, weder dem Körper noch der Seele nach, ob sie einst der Tugend oder dem Laster folgen werden. Indessen geben sich die Rechtschaffenen gern selbst dieses Gesez. Was aber die gemeinen Liebhaber betrifft, so sollte man diese unter ein solches Gesez zwingen, so gut man, nach bestem Vermögen, dafür sorgt, daß edle Frauenzimmer von solchen Liebhabern verschont bleiben. Denn diese sind es eben, die wegen ihrer Zügellosigkeiten machen, daß einige es geradezu für schändlich halten, Liebhabern zu willfahren. Diese reden aber blos in Rücksicht auf das ungestüme und liederliche Betragen, was sie an jenen Leuten bemerken. Denn alles was auf eine unanständige und gesezlose Art verübt wird, verdient mit Recht Tadel.

Das Gesez, was man in andern Staaten über die Liebe findet, ist deutlich, weil es geradezu und schlechthin abgefaßt ist; was hingegen bei uns und in Lacedämon gilt, hat einen verwickeltern Sinn. In Elis, Böotien und überall, wo man von Redekunst nichts weiß, sagt das Gesez

schlechthin, daß es gut sey, Liebhabern zu willfahren. Daher würde es auch Niemand unter ihnen für schändlich erklären, er möchte alt oder jung seyn. Sie reden, glaub ich, so, damit es ihnen keine Mühe macht, junge Leute zu gewinnen, weil sie von Ueberredungskünsten gar nichts wissen. In Jonien hingegen und in andern griechischen Staaten Kleinasiens, die unter barbarischer Herrschaft stehen, wird eben dieses nach dem Gesez für schändlich erklärt.

Tyrannen nämlich müssen wegen ihrer unumschränkten Herrschaft so was allerdings für schändlich halten, so gut als Philosophie und Gymnastik. Denn solchen Gebietern ist es, wie ich glaube, eben nicht zuträglich, daß große Gesinnungen in ihren Unterthanen erzeugt, oder mächtig wirkende Freundschaften und Verbindungen gestiftet werden. Dergleichen entstehen durch mehrere Arten des Umgangs und Verkehrs; am meisten und stärksten aber erzeugt sie die Liebe.

Dies haben auch unsere Tyrannen erfahren. Denn zwischen dem Aristogiton und Harmodius hatte die Liebe eine so enge und feste Freundschaft gestiftet, daß sie dadurch allein schon stark genug waren, jene Tyrannen zu stürzen.

Wo also das Gesez sagt, daß es schändlich sey, Liebhabern gefallen zu wollen, da ist eben dieses Gesez ein Beweis von der Verderbtheit der

Ge-

Gesezgeber; auf einer Seite zeigt es die Habsucht der Herrscher, und auf der andern die Feigheit der Unterthanen. Wo es hingegen nach den Gesezen schlechthin für edel erklärt wird, da beweist es den trägen Seelenschlaf der Gesezgeber.

Unser Gesez hierüber ist viel besser, aber, wie schon gesagt, nicht jedem verständlich. Beim ersten Anblick scheint dem Liebhaber alles überaus günstig. Man darf zum Beispiel nur folgende Umstände erwägen 7). Es ist rühmli-

cher,

---

7) Man siehet hieraus, welch ein wichtiger Artikel die Liebe nach ihren Arten, Graden und Anwendungen für die Griechische Gesezgebung war. In allen Griechischen Staaten waren darüber Gesezе. Dies allein ist schon äußerst merkwürdig. Man gibt über nichts Gesezе, was sich nicht früh und stark äußert. In Sparte gab es kein Gesez über den Vatermord ꝛc. wohl aber über die Liebe. Dieser Trieb liegt so tief im Griechischen Charakter, daß er selbst durch den martialischen Geist der Lykurgischen Gesezе nicht verdrängt werden konnte. In den gebildetesten Griechischen Staaten gab es nicht blos allgemeine Gesezе über diese ganz besondere Art der Griechischen Liebe, sondern so gar die verschiedenen Arten, Grade und Anwendungen derselben waren bestimmt. Man kann daraus schließen, daß die Sache selbst ein wesentliches Bedürfniß für die Nation gewesen seyn muß. Manche Erscheinungen der zärtlichsten und edelmüthigsten Freundschaft müssen daraus erklärt werden.

Merkwürdig ist, daß sie die Liebe gegen das Männliche für edler erklärten, als die gegen das zweite Geschlecht. Jeder galt für eine gemeine und schlechte Seele, der dieser Liebe nicht fähig war, oder keinen Gebrauch davon machte. Das sonderbare Spiel, was man damit trieb, nebst allem was in Sprache und Sitten daraus folgte, muß jeder fremden Nation auffallend seyn.

cher, heißt es, offenbar lieben, als insgeheim; vor allen Dingen muß man die Edelmüthigsten und Besten suchen, wenn sie auch nicht so schön, als andere sind. Dazu kommen die außerordentlichen Aufmunterungen, womit einem Liebhaber von jedermann begegnet wird, gar nicht, als wenn er etwas unedles thäte: vielmehr hält ein jeder es für rühmlich, wenn einer sich einen Liebling gewählt hat, für schändlich hingegen, so bald er es nicht thut. Ueberdem wird es dem Liebhaber nach dem Gesez so leicht als möglich gemacht, daß er sich einen wählen kann; er darf dazu alle mögliche Künste gebrauchen, und wird doch gepriesen. Wollte indessen jemand dergleichen Künste bei irgend einem andern Vorhaben gebrauchen, um seinen Zweck dadurch zu erreichen, außer im Fall der Liebe, so würde er durch den schärfsten Tadel der Philosophie gestraft werden. Wenn z. B. jemand, um Geld von einem zu bekommen, oder zu einer obrigkeitlichen Würde oder andern Gewalt zu gelangen, diejenigen Mittel anwenden wollte, deren sich die Liebhaber gegen ihre Lieblinge bedienen, als daß sie beständige Besuche machen, flehen und betheuren, beschwören, des Nachts vor den Thüren liegen, und sich ganz gehorsamst zu den niedrigsten Diensten bequemen, wozu sich selbst ein Sklav nicht verstehen möchte, und was dergleichen ist; — so würden ihn Freunde und Feinde von einem solchen Betragen abzuhalten suchen. Diese würden ihm

Schmei-

Schmeichelei und niedrige Sklavengesinnung vorwerfen; jene aber ihm Verweise geben und sich seiner schämen. Wenn aber ein Liebhaber dergleichen thut, so verzeihet man es ihm gern; selbst nach dem Gesez ist es ihm völlig erlaubt: er hat so wenig Vorwürfe zu befürchten, daß man vielmehr glaubt, er thue etwas sehr schönes. Ja was noch das Wichtigste ist, ein Liebhaber darf so gar schwören und seinen Eid brechen, und die Götter verzeihen ihm doch, wie wenigstens das Volk glaubt. Denn dieses sagt, Liebeseid sey kein Eid. So sehr haben nach unserm Gesez Götter und Menschen dem Liebhaber alles leicht gemacht.

Diesem zu folge möchte jemand nun nicht anders glauben, als daß es in unserm Staate für rühmlich gehalten würde, so wohl selbst Liebhaber zu seyn, als den Liebhabern gefallen zu wollen.

So bald einer indessen auf das gegenseitige Betragen siehet, z. B. daß Väter von den Pädagogen ihrer Söhne ausdrücklich verlangen, diesen nicht zu erlauben, mit ihren etwanigen Liebhabern zu sprechen; ferner daß selbst die Jünglinge sowohl von ihren Spielgesellen als andern bittere Vorwürfe hören müssen, wenn sie dergleichen blicken lassen, und diese wegen ihrer Schmähungen von den Alten auch gar keine Verweise bekommen, als wenn sie daran unrecht

thä-

thäten, so wenig es ihnen für die Zukunft untersagt wird: — — wenn man, sag' ich, auch dieses gegenseitige Betragen in Augenschein nimt, so möchte man wiederum glauben, daß dergleichen Liebhabereien in Athen gerade für das Schändlichste gehalten würden.

Allein dieser scheinbare Widerspruch läßt sich, glaub' ich, auf die Art lösen.

Man muß vor allen Dingen bedenken, was ich gleich anfangs erinnert habe, daß diese Sache nicht schlechthin beurtheilt werden darf. Sie ist an sich weder gut noch böse; sondern sie wird erst gut oder böse, je nachdem sie auf eine gute oder schändliche Weise gebraucht wird. Es ist eben so schändlich, einem unsittlichen Liebhaber auf eine unsittliche Weise zu willfahren, als es rühmlich ist, einem guten auf eine gute Manier.

Unsittlich ist nun der gemeine Liebhaber, der sich mehr in den Körper, als in die Seele verliebt. Er kann auch nicht dauren, weil der Gegenstand seiner Liebe nicht daurend ist. Denn so bald der Körper verblühet, der ihn gelüstete, fliehet er selbst davon, und macht alle seine süßen Reden und Versprechungen zu Lügen.

Dahingegen bleibt ein Liebhaber des Sittlichguten sein ganzes Leben hindurch getreu, weil das bleibt, was ihm Sehnsucht machte.

Solche Liebhaber des Sittlichschönen sollen wir daher nach der Absicht unseres Gesezes genau erforschen und ihnen willfahren, die entgegen gesezten aber fliehen. Darum befielt es, gewissen Liebhabern zu folgen, andere dagegen zu meiden, weil es ihm auf genaue Prüfung und Entscheidung dessen ankommt, was sowohl der Liebhaber an seinem Liebling, als dieser an jenem sucht, und wie sich beide gegen einander verhalten.

Eben deswegen wird es auch für schändlich erklärt, sich augenbliklich fesseln zu lassen, da man sich vielmehr so viel Zeit nehmen soll, als nöthig ist, um manches wohl zu prüfen; für eben so schändlich, sich durch Geld und Gut oder durch politische Vortheile einnehmen zu lassen, es sey nun, daß einer sich niederschlagen läßt, wenn man ihm übel begegnet, und nicht Standhaftigkeit beweiset; oder nicht großmüthig genug ist, um Wohlthaten, die man ihm durch Geld oder Einfluß in die Händel des Staats zufließen lassen will, zu verachten. Denn alle diese Dinge sind wandelbar und haben nichts bleibendes: dies findet allein bei der edlen Freundschaft Statt, die aus ganz andern Quellen fließen muß.

Es bleibt daher nach unserm Gesez auch nur Eine Art möglich, wonach ein Liebling seinem Liebhaber auf eine würdige Weise zu gefallen

len suchen kann. Denn so wie wir ein Gesez haben, wonach es Liebhabern erlaubt ist, den Gegenständen ihrer Neigung freiwillig zu dienen, so sehr sie nur wollen, ohne daß es Schmeichelei hieße oder ihnen schimpfliche Nachreden zuzöge: eben so haben wir auch nur Ein Gesez, wonach ein Liebling seinem Liebhaber freiwillig dienen und ergeben seyn kann, ohne daß es ihm Schande machte. Und dies ist der Weg der Tugend.

Es heißt nämlich nach unserm Gesez: wenn jemand einem dienen will, durch den er besser zu werden glaubt, es sey in Absicht der Weisheit oder in welchem Theile der Tugend es wolle, so soll einem solchen der freiwillige Dienst nicht zur Schande gereichen oder Schmeichelei genennt werden. In der That müssen diese beiden Gesezе, nämlich in Absicht der männlichen Liebe und in Absicht des Bestrebens nach Weisheit und Tugend, als auf Eins abzielend betrachtet werden, wenn es anders nicht gegen die gute Sitte seyn soll, daß ein Liebhaber seinem Liebling zu gefallen sucht.

Denn wenn beide, der Liebende und Geliebte, darin übereinkommen, daß jener kein anders Gesez kennt, als diesem auf jede Art rechtmäßig zu dienen; dieser aber auch kein anders Gesez, als jenem, der ihn weise und rechtschaffen macht, in allem rechtmäßig zu gehorchen: wenn

ferner der Liebhaber ein Mann ist, der Klugheit und Tugend überhaupt erwecken und befördern kann, der Geliebte dagegen ein Jüngling, der das Bedürfniß fühlt, in aller Kenntniß und Weisheit unterwiesen zu werden: so vereinigen sich diese beiden Geseze zu Einem Endzweck, und bestimmen den einzigen Fall, wonach ein Liebling der guten Sitte gemäß dem Liebhaber willfahren kann, welches sonst auf keine andere Weise erlaubt ist. Dies ist auch der einziche Fall, worin es keine Schande macht, wenn der Liebling sich in seiner Erwartung betrogen findet, wohl aber in jedem andern, er mag sich denn betrogen finden oder nicht.

Man denke sich z. B. ein Geliebter sucht seinem Liebhaber, blos weil er reich ist, und er Geld von ihm haben will, zu gefallen, findet ihn aber nachmals arm, und erhält das Geld nicht, was er sich von ihm versprach; so gereicht ihm dieser Selbstbetrug um seiner niedrigen Absicht willen zur Schande. Denn ein solcher offenbart dadurch die Niedrigkeit seiner Seele, wonach er fähig wäre, um des Gewinstes willen auch dem schlechtesten Menschen in allem und jedem zu dienen. Das ist allerdings häßlich!

Man seze aber den Fall; jemand dient einem Liebhaber; weil er ihn für tugendhaft hält, und durch genaue Freundschaft mit ihm selbst tugendhafter zu werden hofft, findet sich aber nachmals

mals betrogen, indem sein Liebhaber sich als einen schlechten Menschen zeigt, der nichts weniger als Tugend besizt; so macht ihm diese Täuschung dennoch Ehre, da sie in jenem Falle schändlich war. Denn dieser entdeckt dadurch ebenfalls den edlen Grund seiner Seele, der ihn geneigt macht, um durch Tugend besser zu werden, einem jeden in allem zu dienen. Dies ist überaus edel!

Also um der Tugend willen einem zu gefallen leben, ist auf alle Weise rühmlich.

Dies ist nun eben die Liebe, welche die himmlische Venus einflößt, und ist daher selbst himmlisch: ein Kleinod für Staaten und einzelne Menschen. Sie nöthigt beide, sowohl den Liebenden als Geliebten, sich auf alle Weise der Tugend zu bestreben. Hingegen kommt jede andere Art von Liebe von der zweiten, der gemeinen Venus.

Dies war es, lieber Phädrus, was ich euch aus dem Stegereif über die Liebe sagen konnte.

Apollod. Nachdem nun Pausanias pausirte (— ein Wortspiel, das mich die Weisen lehren —) war die Reihe am Aristophanes. Allein dieser hatte, ich weis nicht ob aus Ueberladung oder durch sonst einen Zufall, einen so starken Schlucken bekommen, daß er nicht reden

konnte. Er sagte daher zu Eurysximachus, dem Arzt, der zunächst bei ihm saß. O Eurysximachus! Du mußt mir entweder den Schlucken vertreiben oder für mich reden, bis ich ihn los bin.

Hierauf antwortete Eurysximachus:

Eurysxim. Nun ich will beides thun; sowohl deine Stelle als Redner übernehmen (— Du übernimmst alsdann die meinige, wenn dein Schlucken vorbei ist —); als auch dein Uebel vertreiben. Dein Schlucken wird übergehen, wenn du nur während daß ich rede den Athem eine Weile an dich hältst. Willst du das nicht, so spüle die Gurgel mit Wasser. Wäre er zu hartnäckig, so reize die Nase durch etwas zum Niesen. Thust du das ein oder zweimal, so wird der Schlucken weggehen, wenn er auch noch so stark wäre.

Aristophan. Rede also nur. Ich will unterdessen deinen Rath ausführen.

Eurysximachus fing also an:

Pausanias hat seine Sache zwar gut angefangen, aber nicht zu Ende gebracht. Ich halte es daher für nöthig, das zu vollenden, was er unvollendet gelassen hat.

Zuerst bin ich sehr wohl damit zufrieden, daß er eine zwiefache Liebe annimmt. Allein

lein meine Wissenschaft, die Arzeneikunst 8), hat mich auch gelehrt, daß nicht blos die Seelen der Menschen Liebe gegen die Schönen ihres Geschlechts fühlen, sondern daß eben diese harmonische Neigung sich auch bei vielen anderen Gegenständen äußere. Sie findet sich auch in den Körpern aller Thiere, ja so gar in den Pflanzen, mit einem Wort, in allen Wesen. Der Trieb dieser großen und bewundernswürdigen Gottheit erstrekt sich durch das ganze Weltall und findet sich in allem was menschlich und göttlich ist.

Ich will mit Erfahrungen aus der Arzeneikunde den Anfang machen, denn ein Künstler muß seine Kunst ehren.

Selbst unsern Körper hat die Natur diese doppelte Harmonie eingeflößt. Es ist unleugbar, daß das Gesunde und Kranke eines organischen Körpers von einander verschieden und Eins dem Andern unähnlich ist. Da nun alles Unähnliche vom Unähnlichen durch einen harmonischen Trieb angezogen wird, so giebt es eine Liebe, die sich auf das Gesunde, und eine andere, die sich auf das Kranke beziehet.

Es ist edel, wie Pausanias vorhin sagte,

8) Dieser reducirt nun den Begriff der Liebe wieder auf die allgemeine Harmonie der ganzen Schöpfung, wodurch alles erhalten wird, lebt, wächst und zum Wohlseyn gelangt. Er betrachtet sie nach dem Gesichtspunkt seiner Kunst und redet davon als Naturkenner.

tugendhaften Menschen zu gefallen leben; schändlich hingegen, den Zügellosen. Eben das gilt von den Körpern. Was ein jeder Körper Gutes und Gesundhaftes in sich hält, dem muß man aufhelfen und dienen, welches nicht nur recht, sondern auch nothwendig ist: und eben hierin bestehet die Kunst zu heilen: das Schlechte und Krankhafte hingegen befördern wollen, wäre schändlich; vielmehr muß jeder, der kein Fuscher seyn will, ihm gerade entgegen handeln. Denn Heilkunst ist überhaupt die Wissenschaft der Liebesbeschaffenheiten des Körpers in Absicht auf Sättigung und Ausleerung.

Wer hierin nun die gute und schlechte Liebe zu unterscheiden weiß, der ist auch der geschikteste Arzt. Dieser muß nämlich Eins durch das Andere vertreiben können, so daß eine Liebe weicht und die andere dafür an die Stelle kommt. Wer eben so geschikt ist, Liebe in Körpern zu erzeugen, die keine haben, als auch eine wirklich vorhandne zu vertreiben, wenn sie schädlich ist, der ist ein guter Arzt. Denn er muß machen, daß das Feindseligste im Körper so viel als möglich in Freundschaft und Harmonie tritt. Am feindseligsten aber ist das, was sich einander entgegen gesezt ist; das Kalte dem Warmen, das Herbe dem Süßen, das Trockne dem Nassen. Alle diese Dinge wußte unser Urahn Aesculap, wie unsere Dichter von ihm rühmen und

ich

ich auch selbst glaube, in liebesvolle Eintracht und Harmonie zu bringen, und wurde dadurch der Erfinder unserer Kunst.

Die Heilkunst wird also ganz durch diesen Gott der Liebe regiert, eben so wie die Gymnastik und der Landbau. Und daß eben dies von der Musik gelte, muß einem jeden einleuchten, der nur ein wenig darauf achten will. Das will vielleicht auch Heraklit sagen, ob er sich gleich nicht zum besten erklärt. Was Einheit hat, sagt er, ist ohngeachtet seiner Dissonanz an sich dennoch harmonisch, wie die Harmonie eines Bogens oder einer Leier. Es ist sehr widersinnig, wenn man sagt, die Harmonie sey in Dissonanz, oder bestehe aus fortwährenden Dissonanzen. Vielleicht aber wollte er nur sagen, daß aus anfänglichen Dissonanzen, wie das Hohe und Tiefe, die aber nachmals Einklang bekommen, vermöge der musikalischen Kunst eine Harmonie werde. Denn aus Dissonanzen, wie das Hohe und Tiefe, kann wohl nicht Harmonie werden, so lange sie Dissonanzen bleiben. Harmonie ist nämlich Einklang; Einklang aber Zusammenstimmung. Dissonanzen aber können unmöglich zusammen stimmen, so lange ihr Misklang bleibt. Eben so unmöglich ist es auch, daß das Disharmonische und Nichtzusammenstimmende harmonire. Es ist nicht anders, wie mit dem Rhythmus. Dieser entstehet aus Schnel-

ligkeit und Langsamkeit, die zuerst von einander abweichen, darauf aber harmonisch zusammen treffen.

Wie daher die Heilkunst in die Säfte und Lebensgeister, so bringt die Musik in die Töne und Laute Uebereinstimmung, indem sie ihnen Liebe und Eintracht gegen einander einflößt. Die Musik ist also eine Wissenschaft der Liebesverhältnisse oder Lieblichkeiten in Absicht auf Harmonie und Rhythmus.

Nun läßt sich zwar in der Einrichtung oder dem System der Harmonie und des Rhythmus das Liebliche überhaupt leicht erkennen und unterscheiden: Allein jene doppelte Liebe ist damit noch nicht kenntlich: sie wird es aber mehr, wenn man von Rhythmus und Harmonie gegen Menschen Gebrauch macht, entweder durch eigne Erfindung, welches man die musikalische Composition oder das Auffezen einer Melodie nennt; oder auch, wenn man es versucht, die von andern erfundenen Melodien und Versmaaße mit dem richtigen Ausdrucke vorzutragen, welches Disciplin oder Schulübung heißt. Auch dies hat seine Schwierigkeit, und wird deswegen ein guter Künstler dazu erfodert.

Hier findet daher ebenfalls der obige Grundsaz Statt, daß die Folgsamkeit aus Liebe nur den edlern Menschen erwiesen und sorgfältig erhalten werden muß, und auch nur von solchen,

die

die selbst edler zu werden wünschen, als sie bis dahin waren.

Und dies ist die edlere Liebe von himmlischer Natur: eine Liebe, die die himmlische Muse einflößt. Die Liebe der allsingenden Muse (Polymnia) hingegen ist die gemeine. Von dieser darf man nicht ohne Behutsamkeit und nur gegen solche Gebrauch machen, denen sie zuträglich ist, damit man zwar dadurch Vergnügen erwekt, aber nicht zu Ausschweifungen Anlaß gibt.

Eben so kommt es bei unserer Kunst sehr darauf an, daß man die Lüsternheit der Menschen nach köstlichen Gerichten klug zu regieren weiß, damit ihnen diese Wollust nicht Krankheiten zuziehe.

Diese doppelte Liebe, welche sich überall findet, muß daher sowohl in der Musik als Heilkunst und in allem was menschlich und göttlich ist, nach bestem Vermögen beachtet werden.

Ja so gar die Jahrszeiten sind nach diesem entgegen gesezten Verhältniß einer doppelten Liebe durchgängig eingerichtet. Wenn die kurz vorhin angeführten Beschaffenheiten, Wärme und Kälte, Trockne und Nässe, nach dem Verhältniß der edlern Liebe unter einander in Harmonie und schickliche Temperatur treten; so bringen sie ein fruchtbares Jahr und Gesundheit den Menschen

so-

sowohl als allem was lebt und wächst, ohne im geringsten zu schaden. Herrscht dagegen jene ungestüme und gewaltsame Liebe in den Witterungen der Jahrszeiten, so verursacht sie viel Zerrüttung und Ungemach. Dadurch entstehen nämlich gern ansteckende Seuchen und andere zerstöhrende Krankheiten in Menge sowohl an Thieren als Pflanzen. Denn Uebermaaß und gegenseitiges Misverhältniß in diesen streitenden Liebeskräften erzeugen Frost und Hagel und sengenden Mehlthau. Für diese Dinge gibt es eine eigene Wissenschaft, nämlich die Astronomie, welche den Lauf der Sterne und die Beschaffenheit der Jahreszeiten untersucht.

Ferner haben auch die Opfer insgesammt, und das worüber die Wahrsagungskunst gesezt ist, d. i. alles was die gegenseitige Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen befördert, nichts anders zum Zweck, als die Besorgung und Heilung der Liebe. Denn jede Ruchlosigkeit und Gottesvergessenheit pflegt sich gern einzustellen, wenn einer jene edlere Liebe nicht bei sich pflegt, sie ehrt und darauf hält in allem was er unternimmt; sondern vielmehr zur andern Liebe ausschweift, und vergisst, was er den Eltern im Leben und nach ihrem Tode und den Göttern schuldig ist. Daher hat man es der Wahrsagungskunst überlassen, diese doppelte Liebe genau zu beachten und zu heilen, wo es nöthig ist.

Die

Die Wahrsagungskunst ist daher das Mittel, wodurch die Freundschaft zwischen Göttern und Menschen befördert wird, indem sie die Verhältnisse kennt, nach welchen die verschiedenen Liebeskräfte der Menschen auf Recht oder Unrecht, Religion oder Irreligion hinausgehen.

Groß und stark, ja ich möchte sagen, allvermögend ist daher die Liebe überhaupt. Indessen hat die erhabnere Liebe, die bei Göttern und Menschen mit Zucht und Gerechtigkeit getrieben wird, doch bei weitem die größte Kraft, und verschafft uns alles Glük, so daß wir dadurch sowohl unter einander harmoniren, als auch mit den Göttern, die besser als die Menschen sind, in Freundschaft kommen.

Dies war meine Lobrede auf die Liebe. Ich habe vielleicht manches ausgelassen, doch nicht mit Vorsaz. Sollte ich aber dennoch einiges vergessen haben, so überlasse ich es dir, Aristophanes, diesen Mangel zu ersezen. Bist du aber auch willens, der Liebe eine Lobrede von ganz anderer Art zu halten, so thue es. Dein Schlucken ist ja vorüber.

Aristoph. Allerdings (erwiederte Aristophanes) ist er vorüber: doch wollte er nicht weichen, bis ich ihm das Niesen entgegen sezte. Es nimt mich Wunder, daß die edlern Theile unsers Körpers an so lächerlichen Erschütterrungen und prusten

stenden Aufwallungen, wie das Niesen ist, Gefallen finden. Denn so bald ich meine Zuflucht zum Niesen nahm, flohe der Schlucken.

Eryximach. Bedenke wohl, Aristophanes, was du thust. Da du es mir zur Pflicht gemacht hast, genau auf deine Rede zu achten, so kannst du lächerlich werden, wenn du dich nicht in Acht nimst, lächerliche Dinge zu sagen. Du hättest sonst ganz ruhig hin reden können.

Aristophanes fing an zu lachen und sagte:

Aristoph. Ich danke dir, Eryximachus, für die Erinnerung! Ich nehme mein Wort zurük, und will nicht, daß du meine Rede kritisirst. Denn ich fürchte schon zum voraus, daß das was ich vorzutragen habe, ich will nicht sagen, kurzweilig, denn das heiterte uns auf und so etwas erwartet man von meiner Muse; — — sondern lächerlich seyn werde.

Eryximach. Da du nach mir geschossen hast*), Aristophanes, so kannst du glauben, daß ich dich wieder fassen werde. Ich sage dir also, nim dich in Acht, und rede so, daß du dich rechtfertigen kannst. Doch will ich sehen; vielleicht lasse ich dich frei durchgehen.

Aristophanes. In der That bin ich willens,

*) Durch das was er vorher über das Niesen sagte. Eryximachus hatte ihm als Arzt dieses Mittel angerathen.

lens, Eryximachus, von der Liebe anders zu reden, als du und Pausanias davon geredet haben. Mir scheinen die Menschen die Natur und Kraft der Liebe (Amors) ganz und gar nicht zu kennen. Denn kennten sie dieselbe, so hätten sie ihr schon längst Tempel und Altäre und Opfer gewidmet, so glänzend und prächtig, als man sie sich nur denken kann. Jezt aber findet man von diesem allen nichts, da man doch vor allen Dingen hierauf bedacht seyn sollte. Denn dieser Gott ist unter allen Göttern der größte Freund und Helfer der Menschen; er heilt gerade die Uebel, durch deren Wegschaffung das menschliche Geschlecht erst zu der hohen Glückseligkeit gelangt, deren es fähig ist.

Ich will also versuchen, euch die wahre Natur dieses Gottes begreiflich zu machen: und ihr könnt alsdann wieder andere darüber belehren.

Zuerst aber müßt ihr die menschliche Natur etwas besser kennen, und einsehen lernen, wie es mit derselben gegangen ist.

Ehemals war unsere Natur nicht, wie sie jezt ist; sondern ganz anders. Anfangs gab es drei Geschlechter unter den Menschen, nicht blos zwei, wie jezt, ein männliches und weibliches: sondern es war noch ein drittes, das diese beiden in sich vereinigte. Hievon haben wir zwar noch den Namen; aber das Geschlecht selbst ist

längst

längst nicht mehr. Es war männlichweiblich oder hermaphroditisch, und bestand, sowohl dem Namen als der Art nach, aus männlichen und weiblichen Theilen, die es zugleich in sich vereinigte. Hievon ist, wie gesagt, jezt nichts mehr übrig, als der Name, der aber zum Schimpf geworden ist.

Ferner hatte jeder Mensch damals eine ganz runde Figur: Rücken und Seiten machten einen Kreis. Er hatte vier Hände und eben so viel Beine; zwei Angesichter, die durch einen Kreisförmigen Hals verbunden, sich überall ähnlich waren: doch nur Einen Kopf für diese beiden einander gerade entgegen gesezten Gesichter: vier Ohren und zweierlei Schaamtheile. Alles Uebrige läßt sich aus diesen Angaben von selbst schliessen.

Der Mensch ging damals aufrecht wie jezt, und nach welcher Seite es ihm gefiel. Wollte er schnell gehen, so machte er es wie die, welche ein Rad schlagen, indem sie sich auf den Kopf stellen, die Schenkel in die Höhe halten und so im Kreise wirbeln: er stüzte sich also auf seine acht Glieder, die er damals hatte, und fuhr so im Kreise schnell fort.

Daß es aber damals drei Geschlechter gab, und zwar von der angegebenen Art, hat folgenden Grund. Das männliche war ursprünglich von der Sonne erzeugt, und das weibliche von

der

der Erde: das hermaphroditische aber war ein Abkömmling des Mondes, weil auch der Mond halb Sonne und halb Erde ist.

Und daß sowohl ihre Figur als ihr Gang einen runden Kreis machte, kam von der Aehnlichkeit mit ihren Eltern. Daher auch ihre große Stärke, ihre Festigkeit und ihr erhabener Geist.

Hiedurch wurden sie verführt, sich gegen die Götter aufzulehnen. Denn was Homer vom Ephialt und Otus erzählt, gilt eigentlich von ihnen: sie versuchten es, den Himmel zu ersteigen, um den Göttern Gewalt zu thun.

Zeus berathschlagte sich also mit den übrigen Göttern, was zu thun wäre: der ganze Himmel war in Noth. Denn die Menschen zu tödten und durch Blize vom Himmel zu schleudern, wie die Riesen, war bedenklich, weil mit dem Untergang des Geschlechts auch alle die fetten Opfer und Tempel aufhörten, wodurch die Götter bisher von den Menschen waren geehrt und gespeist worden: und doch konnten sie diese Züggellosigkeiten auch nicht so fortgehen lassen. Doch kam endlich Jupiter noch auf einen glüklichen Einfall. Hört, Kinder, sagt' er, ich habe etwas ausgedacht, das diesem Uebel steuren soll, ohne daß wir nöthig hätten, das Geschlecht der Menschen selbst auszutilgen. Ich will jeden Menschen halb durchschneiden — damit verlieren sie nicht nur die Hälfte ihrer Stärke und zugleich die Lust

den Himmel zu stürmen; sondern ihre Zahl vermehrt sich auch noch um ein großes, welches für uns nicht anders als vortheilhaft seyn kann. Sie sollen also künftig nur auf zwei Beinen und dabei doch aufrecht gehen. Hätten sie aber noch ferner Lust muthwillig zu seyn, und wollten sich noch nicht zur Ruhe bequemen, so will ich sie abermals durchschneiden, so daß sie nur auf Einem Beine forthucken müssen.

Nachdem der Vater der Götter so geredet hatte, schnitt er alle Menschen halb durch, wie man ein Ei mitten durchschneidet, um es zu salzen, oder es durch ein Har in zwei Hälften theilt. Apollo aber erhielt zugleich Befehl, einem jeden Menschen, so bald sein Herr ihn durchgeschnitten hätte, das Angesicht und den Hals herum zu drehen, so daß beides nach der entgegenstehenden Seite zu gekehrt wäre, wo der Durchschnitt geschehen war, damit der Mensch diese Seite immer vor Augen hätte, und künftig bescheidner wäre: das übrige sollte er zuheilen.

Apoll drehete also das Angesicht herum und zog über dem Theile, welchen man jezt den Bauch nennt, die Haut zusammen, wie man einen Beutel zuziehet; in der Mitte des Bauchs aber ließ er eine Oeffnung, wo er die Haut zusammen; band: diese Oeffnung nennt man jezt den Nabel. Alles was von Falte oder Runzel

da war, zog er eben und glatt, besonders auf der Brust, wo er die Haut durch gewisse Knöchel spannte, wie die Schuster vermöge ihrer Stifte das Leder über den Leisten spannen, damit es sich glatt ziehet und keine Falten behält. Am Unterleibe und um den Nabel blieben indessen einige Falten, zum beständigen Erinnerungszeichen derjenigen Operation, die mit den Menschen ehemals vorgenommen worden.

Nachdem nun die menschliche Natur auf die Weise in zwei Hälften getheilt war, sehnte sich jede wieder nach ihrer zweiten Hälfte, vereinigte sich mit derselben, und umarmte sie; beide umschlangen sich einander, aus Begierde wieder zusammen zu wachsen: und weil sie gar nicht von einander loslassen wollten, so starben sie vor Hunger und Unthätigkeit. Wenn eine dieser Hälften starb, und die andere übrig blieb, so suchte diese übriggebliebene wieder eine neue Hälfte und umschlang diese, es mochte nun eine ganz weibliche Hälfte seyn (— jezt nennen wir es Weib —), oder eine männliche. Und so blieben sie an einander bis zum Ersterben.

Da aber dieser wehmüthige Zustand dem Jupiter zu Herzen ging, so verfiel er auf ein neues Kunststük. Er sezte ihre Schamtheile vorne hin, die sie bis dahin am hintern Theile hatten tragen müssen, so daß sie sich einander

nicht mittheilen konnten, sondern, wie die Heuschrecken, alles der Erde geben mußten.

Durch diese künstliche Versezung hingegen bewirkte Jupiter, vermöge einer gegenseitigen Mittheilung, die Erzeugung des Menschen im Weibe durch den Mann. Hiebei machte er das Gesez: wenn ein Mann und ein Weib sich umarmten, so sollte eine Frucht empfangen werden und zur Geburt kommen: wenn hingegen zwei vom männlichen Geschlechte Gemeinschaft machten, so sollten sie blos das Vergnügen des Umgangs genießen, und davon wieder ablassen, an ihre Arbeit gehen und die übrigen Geschäfte des Lebens besorgen.

Daher kommt es also, daß die Menschen seit jener Zeit Liebe gegen einander fühlen. Diese Liebe führt sie auf ihre ursprüngliche Natur zurük; und ihr Trieb gehet dahin, aus beiden wieder Eins zu machen, und die menschliche Natur von dieser Sehnsucht zu heilen.

Jeder von uns ist daher nur ein Stük vom Menschen, weil er seine zweite Hälfte durch jenen Schnitt verlohren hat; er gleicht den kleinen Halbfischen oder Pfetten, wovon zweie nur Einen zu machen scheinen.

Jeder Mensch sucht nun seine zweite Hälfte. Daher sind diejenigen Männer, die ein Theil des Zwittergeschlechts sind, welches man damals das

männ-

männlichweibliche oder hermaphroditische nannte, auch noch jezt Liebhaber von Weibern: die vielen Ehebrecher kommen von diesem Geschlecht, wie auch alle die Weiber, welche männersüchtig und ehebrecherisch sind. Dahingegen die Weiber, welche ein Theil des reinen weiblichen Geschlechts sind, ihr Herz eben nicht an Männer hängen, sondern sich lieber zu den Weibern halten. Aus diesem Geschlecht kommen daher die Weiberlüstenden Weiber. Welche aber ein Theil des reinen Männlichen sind, die suchen wiederum das Männliche. Schon als Knaben halten sie sich, als Theile des Männlichen, gern zu Männern; es ist ihre Freude, wenn sie bey Männern seyn und diese umarmen können. Die edelsten Knaben und Jünglinge gehören zu diesem Geschlecht, weil sie von Natur die männlichsten sind. Einige nennen sie zwar unverschämt, aber das ist Lästerung. Denn sie thun dieses nicht aus Schamlosigkeit, sondern aus Herzhaftigkeit, Tapferkeit und Mannhaftigkeit, indem sie gern bei ihres Gleichen sind. Ein starker Beweis hievon ist folgendes.

Sind sie nämlich herangewachsen, so wiedmen sie sich blos den öffentlichen Geschäften des Staats; und als Männer lieben sie nachmals blos männliche Jugend, ohne zu Ehen und Kinderzeugungen den geringsten natürlichen Hang in sich zu spüren, wenn nicht das Gesez sie dazu nö-

nöthigt. Für sich selbst fühlen sie gar kein ander Bedürfniß, als blos unter sich ehelos zu leben.

Ein solcher ist daher von ganzem Herzen ein Liebhaber des Männlichen und ein Freund seines Geschlechts, weil er immer gern das um sich hat, was mit ihm durch die Natur verwandt ist.

Wenn daher solchen Menschen, es sey nun daß sie Liebhaber des Männlichen, oder eines andern Geschlechts sind, ihre zweite Hälfte begegnet, so fühlen sie sich ganz außerordentlich getroffen: ihre Freundschaft und Anhänglichkeit und Inbrunst entflammt so sehr, daß sie, so zu sagen, nicht einen Augenblik von einander getrennt seyn wollen. Und obgleich diese es eigentlich sind, die sich bis in den Tod lieben, so würden sie sich doch nicht einmal darüber erklären können, wenn man sie fragte: warum sie so gern beisammen wären, und was einer von dem andern suchte. Denn daß es nicht Genuß einer sinnlichen Liebe ist, warum einer den andern so gern bei sich hat, und dessen Gegenwart mit solcher Inbrunst sucht, sehen sie leicht. Es muß sonst etwas seyn, was ihre Seelen so anziehet, das ist offenbar; nur wissen sie es nicht zu sagen, sondern jede Seele ahndet und weissagt gleichsam nur, was beide für einander sind.

Gesezt, sie lägen an einem Ort beisammen,

und

und Vulkan käme mit seinem Schmiedegeräth über sie herab, stellte sich vor sie hin und fragte; „was wollt ihr guten Leute von einander?“ Sie würden vermuthlich nicht wissen, was sie sagen sollten. „Wünscht ihr etwa aufs genaueste vereinigt zu werden, so daß ihr weder Tag noch Nacht von einander seyn könnt? Ist das euer Wunsch, so will ich euch so innigst zusammen schmelzen, daß ihr von nun an beide nur Ein Wesen ausmachen sollt; auf Erden soll euer Leben die innigste Gemeinschaft haben und nach dem Tode sollt ihr in jener Welt auch nur als Ein Wesen fortleben. Fragt euch also selbst, ob das eure Sehnsucht ist, und ob alle eure Wünsche befriedigt sind, wenn ihr dies erlangt habt.“ Würde ihnen, sag' ich, diese Frage vorgelegt, so würden beide zuverlässig sagen, daß sie nichts weiter verlangten als dies. Jeder von beiden würde denken, was ich eben gehört habe, ist in der That nichts anders, als was ich schon längst wünschte, nämlich mit meinem Geliebten so ganz und innigst vereinigt zu seyn, daß wir beide nur Eins ausmachten.

Die Ursach hievon ist keine andere, als weil unsere Natur ursprünglich nur Eine war, da wir noch ungetheilte Menschen waren. Was wir also Liebe nennen, ist weiter nichts als Sehnsucht und Streben zu diesem Ganzen. Denn, wie gesagt, anfangs waren wir Eins. Aber wegen

jenes Verbrechens hat Gott uns in zwei Hälften getheilt, wie die Lacedämonier es mit den Arkadiern gemacht haben.

Wenn wir daher nicht demüthiger und bescheidner gegen die Götter sind, so stehet zu befürchten, daß sie uns noch einmal von einander schneiden, so daß wir nach Art jener Abbildungen auf Statüen als Viertel von Menschen herumwandeln müssen, die mitten durch die Nase gespalten und so dünne sind, wie die Lispen.

Es sollte daher jeder Ehrfurcht vor den Göttern beweisen und auch jeden andern dazu ermahnen, damit wir dies Uebel nicht zu befürchten hätten, sondern wieder zu jener ursprünglichen Vereinigung gelangten, wozu uns die Liebe, unser Führer und Beherrscher, dem Niemand widerstreben darf, leiten will.

Man widerstrebt aber diesem Führer, so bald man den Göttern nicht gehorsam ist. Allein stehen wir mit Gott in Freundschaft und Harmonie, so wird es uns auch nicht fehlen, unsere zweite geliebte Hälfte wieder zu finden, wozu jezt nur sehr wenige gelangen.

Nun verlange ich nicht, daß Euryximachus sich über meine Worte aufhalte, als wenn ich auf den Pausanias und Agathon anspielte. Vielleicht sind beide vom Geschlecht des Männlichen

lichen, und gehören zu denen, die dieses Glük erlangen.

Ich behaupte daher ganz allgemein, sowohl in Absicht der Männer als Weiber, daß unser Geschlecht nur auf die Weise glüklich werden kann, wenn wir zum vollen Genuß der Liebe gelangen, und jeder von uns seinen Liebling findet, durch dessen Besiz er zu seiner ursprünglichen Natur zurükkehrt.

Wenn hierin unser höchstes Glük besteht, so können wir auch nichts bessers thun, als wenn wir nach dem, wie die Dinge nun einmal stehen, diesem höchsten Ziele so nahe als möglich kommen; das heißt, wenn wir zum Besiz desjenigen Lieblings gelangen, der unserer Natur am angemessensten ist. Mann kann also den Gott der Liebe nicht besser erheben, als wenn man ihn als den Urheber dieses unsers Glüks beschreibt. Denn er ist schon jezt unser größter Helfer, indem er uns zum Eigenthume unserer Natur leitet; und auch für die Zukunft macht er uns die größte Hofnung, daß wir durch ihn, wenn wir nur die Gottheit würdig verehren wollen, zu unserer ursprünglichen Natur zurückkehren, und durch seine Pflege höchst glüklich werden sollen.

Auf die Art, Euryximachus, wollte ich von der Liebe reden, freilich anders als du davon geredet hast. Ich hoffe aber, du wirst mich nicht kritisiren, welches ich schon verbeten habe,

damit wir Zeit behalten, auch das hören, was jeder von den übrigen noch zu sagen hat, oder vielmehr die beiden, die noch übrig sind, Agathon und Sokrates; denn sie sind die einzigen, die noch reden müssen.

Eurxymach. Ich werde dich nicht kritisiren, Aristophanes; denn deine Rede hat mir in der That gefallen. Und wenn ich nicht wüßte, daß Sokrates und Agathon Helden in der Liebe sind, so würde ich an ihrer Erfindung und Beredsamkeit über diesen Gegenstand fast verzweifeln, weil schon so viel und so mannichfaltig darüber geredet ist. So aber traue ich ihnen noch manches zu.

Sokr. Du hast rühmlich gekämpft, Eurxymachus! Allein stündest du da, wo ich jezt stehe, oder vielmehr wo ich stehen werde, wenn auch Agathon erst geredet hat, so würdest du eben so verzagt seyn, als ich jezt seyn muß, und dich in gleicher Verlegenheit finden.

Agathon. Du willst mich bezaubern, Sokrates, damit ich zum voraus niedergeschlagen werde durch den Gedanken, wie groß die Erwartung meiner Zuhörer sey, die ich nicht befriedigen kann.

Sokr. Ich müßte meine Sinne nicht bei einander haben, Agathon, wenn ich mir einbilden wollte, daß du durch den Anblik so weniger Zuschauer,

schauer, als wir gegenwärtig sind, niedergeschlagen werden könntest, da ich doch neulich gesehen habe, mit welcher Herzhaftigkeit und Hoheit des Geistes du im Gefolge der übrigen Schauspieler das Theater bestiegest, und nicht das geringste Merkmal von Furchtsamkeit blicken ließest, ohngeachtet du im Angesicht der ganzen Griechischen Nation deine Gedichte vortragen wolltest.

Agath. Wie, Sokrates? meinst du, daß ich durch den Beifall jener großen Menge geblendet nicht wüßte, daß ein Vernünftiger Ursach hat, vor wenig Klugen sich mehr zu fürchten, als vor einer großen Schar von Unverständigen.

Sokr. Es wäre ein großer Fehler von mir, Agathon, wenn ich so schlecht von dir denken wollte. Ich weiß gar wohl, wenn du mit Männern zu thun hättest, die deinem Urtheile nach weise wären, daß du auf sie mehr, als auf den großen Haufen, rechnen würdest. Allein wir sind nicht von dieser Art. Auch wir waren unter der Menge jener Zuschauer und vielleicht nicht besser wie sie. Fändest du hingegen weise Männer, so möchtest du dich wohl schämen, so bald du etwas thätest, das deinem Ruhme nachtheilig seyn könnte. Was meinst du?

Agath. Du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Hingegen vor dem gemeinen Haufen

dich nicht schämen, wenn gleich jener Fall seyn sollte; nicht wahr?

Hier fiel Phädrus ein.

Phädr. Lieber Freund Agathon, du darfst dem Sokrates nicht weiter antworten, sonst vergißt er ganz, warum es uns gegenwärtig zu thun ist: wenn er nur einen hat, mit dem er sich auf seine Art unterreden kann, besonders einen Schönen, so ist ihm alles übrige gleich viel. Ich höre freilich den Sokrates selbst gern disputiren: jezt aber glaub' ich müssen wir darauf bedacht seyn, daß unsere Lobreden auf die Liebe nicht ins Stecken gerathen, sondern jeden von uns der Reihe nach anhören. Laß also beide erst vortragen, was sie zum Lobe des Gottes zu sagen haben; alsdann mögen sie sich auch auf ihre eigne Art besprechen, wenn sie wollen.

Agath. Du hast meinen Beifall, lieber Phädrus. Ich will also anfangen, da mich nichts mehr abhält. Mit dem Sokrates werde ich noch oft reden können.

Zuerst will ich nun die Art bestimmen, nach welcher ich reden muß, und denn die Sache selbst vortragen.

Alles was bisher von der Liebe geredet ist, scheint mir nicht sowohl die Natur unsers Gottes zu beschreiben, sondern nur seine Wirkungen zu preisen, nämlich die Wohlthaten, wodurch er die

Menschen glüklich macht. Wie der Gott aber selbst beschaffen sey, aus dessen Milde uns alle diese Geschenke zufließen, hat mir keiner gezeigt. Und doch ist es die beste und einzige Art recht zu loben, wenn man zeigt, wie dasjenige seiner wahren Natur nach wirklich beschaffen ist, wovon jedesmal geredet wird, und welches solche und solche Wirkungen hervorbringt.

Auf die Art müssen auch wir zum Ruhme der Liebe reden, nämlich zuerst zeigen, wie sie an sich selbst ist, und darauf die Wohlthaten dieser Gottheit beschreiben.

Zuerst behaupte ich also, daß unter allen seligen Göttern die Liebe (wenn ich als Sterblicher urtheilen darf) der allerseligste ist, weil er der schönste und beste ist.

Ich sage der schönste — das heißt erstlich so viel, Phädrus, er ist der jüngste unter den Göttern. Davon gibt er uns selbst einen grossen Beweis, weil er im Stande ist, dem Alter zu entfliehen, welches sonst schnell verfolgt, und uns eher erreicht, als es sollte. Allein die Liebe hat einen natürlichen Abscheu vor dem Alter, und bleibt weit davon, gesellt sich dagegen allezeit zur Jugend und ist selbst ewig jung. Denn das alte Sprichwort sagt wahr: Gleich und gleich gesellt sich gern.

Ich kann daher dem Phädrus, mit dem ich sonst in vielen Dingen gleich denke, doch hierin

nicht

nicht beifallen, daß er annimt, Amor sey älter als Saturn und Japetus. Dagegen behaupte ich, daß er der jüngste aller Götter und ewig jung sey.

Was indessen die alten Göttergeschichten betrifft, welche Hesiodus und Parmenides erzählen, so erkläre ich diese, wenn sie anders nicht Fabeln sind, von der Nothwendigkeit 9), aber nicht von der Liebe. Denn jene Entmannungen, Fesselungen und andere Gewaltsamkeiten würden unter den Göttern nie vorgefallen seyn, wenn Amor damals schon unter ihnen gewesen wäre; vielmehr würde dieser lauter Freundschaft und friedliche Harmonie bewirkt haben, wie er jezt thut und immer gethan hat, seitdem er unter den Göttern herrscht.

Amor

---

9) D. i. der ursprünglichen und ewigen Naturkraft, wodurch sich alles entwickelt hat und noch jezt alles fortgeht, und der die Götter selbst gemäß handeln müssen. Diese Nothwendigkeit und Fatum ist also nichts anders als die wesentliche und unveränderliche Natur der Dinge. Die gesammten Naturgeseze sind Theile dieser Nothwendigkeit und das Resultat derselben. Hieraus erklärt also Agathon das, was die alten mythologischen Dichter von der Ausbildung des Weltalls aus dem Chaos sagen, und was sie in Rükficht der innern Harmonie, wonach sich alles entwickelte und ordnete, Ερως oder Liebe nannten. Er kennt den eigentlichen Begriff nicht, den jene mit dem Ausdruk Ερως verbanden, und redet dagegen auf seine Art von der Liebe nach den gewöhnlichern und bekanntern Begriffen der Griechen, ganz im schönen und lachenden Ton, als dem zärtlichsten und wonnevollesten Gott, der die Seelen aller Götter und Menschen mit Seligkeit erfüllt.

Amor ist also jung und zärtlichweich. Es gehört aber in der That ein Homer dazu, um die schmelzende Zärtlichkeit dieses Gottes zu beschreiben.

Homer nennt zwar die Göttin Ate (Leidwesen) zärtlich und weich. Besonders beschreibt er die sanfte Weichheit ihrer Füße, wenn er sagt: — Ihr Fuß ist weich — nie rührt sie den Boden, sondern fährt über den Häuptern der Menschen daher. — Ein guter Beweis für ihre sanfte Weichheit, daß sie nie die Härte des Bodens betritt, sondern immer auf weicher Luft schwebt.

Eben dies kann auch uns zum Beweise dienen, daß Amor weich und zärtlich ist. Denn sein Fuß rührt nicht die Erde, auch nicht die Schädel der Menschen, welche eben nicht sehr weich sind; sondern er betritt nur das Allerweichste und bewohnt das Weichste. Denn seine Wohnung sind die Herzen und Seelen der Menschen; ja er fliehet so gar vor Seelen, die etwas rauhes und hartes haben: wo hingegen eine sanfte und weiche ist, da schlägt er seine Wohnung auf.

Da er also immer nur das Allerweichste betritt und bewohnt, so kann es auch nicht anders seyn; als daß er selbst sehr weich ist. Er ist folglich der jüngste und sanfteste Gott.

Ferner ist er auch schlüpfend und fließend wie Wasser. Denn wie könnte er sonst überall eindringen, und sich jeder Seele gleich unvermerkt einschleichen und wieder abziehen, wenn er irgend hart wäre?

Daß er seiner Figur nach überall gleich und einfließend ist, zeigt seine große Wohlgestalt. Wohlgestalt hat die Liebe unwidersprechlich mehr als alles andere. Daher Misgestalt und Liebe in ewigem Streit mit einander sind.

Und daß er beständig unter Blumen wohnt, beweist die Schönheit seiner Farbe. Denn alles Blumenlose oder Ausgeblühete, es sey Seele oder Körper, bewohnt die Liebe nicht. Wo sie hingegen einen blumenvollen und wohlduftenden Ort findet, da schlägt sie ihre bleibende Wohnung auf.

So viel mag genug seyn über die Schönheit dieses Gottes: freilich nicht alles, was sich darüber sagen ließe. Nun müssen wir aber auch von der Tugend der Liebe reden.

Das Vorzüglichste ist, daß die Liebe eben so wenig Gewalt thut, weder einem Gotte noch einem Menschen, als Gewalt leidet, weder von einem Gotte noch von einem Menschen. Denn die Liebe leidet weder etwas durch Gewalt, wenn sie ja etwas leidet, weil Gewalt sie gar nicht treffen kann; noch braucht sie selbst Gewalt,

wenn

wenn sie etwas thut. Alles dient nämlich der Liebe gern und freiwillig. Alles aber wozu sich zwei Partheien von beiden Seiten freiwillig verstehen, ist nach dem königlichen Gesez des Staats nicht Gewalt sondern freies Recht.

Nun ist mit der Gerechtigkeit die Mäßigung ganz genau verwandt. Denn Mäßigung ist wie bekannt so viel als Beherrschung der Lüste und Begierden; keine Begierde ist aber gewaltiger als die Liebe. Da also die übrigen schwächer sind, so werden sie von der Liebe beherrscht, und diese beweist ihre Herrschaft über die andern Begierden. Als Beherrscherin der Lüste und Begierden zeigt daher die Liebe vorzügliche Mäßigung.

An innerer Stärke oder Tapferkeit aber muß selbst Mars dem Amor nachgeben. Denn nicht Mars hat den Amor, sondern, wie der Dichterspruch lautet, die Liebe (Amor) der Venus hat den Mars (Heldengeist) unter sich. Nun ist der Herrschende allezeit mächtiger als der sich beherrschen läßt. Wenn also die Liebe so gar den Tapfersten der Götter regiert, so muß sie selbst tapferer als alle zusammen seyn.

So viel von der Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit des Gottes der Liebe.

Noch müssen wir von der Weisheit dieses Gottes reden, und sehen, daß wir auch hier nach bestem Vermögen der Sache genug thun.

Damit ich nun meiner Kunst eben so wohl das Wort rede, wie Eryximachus der seinigen, so behaupte ich zuerst, daß dieser Gott ein so weiser Dichter ist, daß er selbst andern diese dichterische Weisheit mittheilen kann. Jeder Mensch wird nämlich Dichter, so bald die Liebe sich seiner bemächtigt, wenn er vorher auch noch so unpoetisch war. Dies kann uns beweisen, daß der Gott der Liebe ein sehr guter Dichter ist, und überhaupt alle poetische Musenkunst in sich vereinigt. Denn was einer selbst nicht hat oder weiß, das kann er auch einem andern nicht geben, noch lehren.

Ferner ist die Bildung aller Thiere eine Folge eben der dichterischen Weisheit der Liebe, wonach alles Lebendige erzeugt wird, das kann Niemand leugnen.

Und was die übrigen Künste anbetrifft, wissen wir da nicht ebenfalls, daß nur diejenigen Künstler berühmt und glänzend geworden sind, deren Lehrer dieser Gott war; dahingegen andere in der Dunkelheit bleiben, die den Hauch der Liebe nicht erfahren? Das Bogenschießen, die Heilkunst und Weissagung hat Apollo, durch den Zug der Liebe geleitet, erfunden. Denn auch er ist ein Schüler dieses Gottes. Eben dadurch erfanden die Musen die Musik, Vulkan das Schmieden, Minerva die Weberei, und Jupiter die große Kunst, Götter und Menschen zu regieren.

Alle Schönheit dessen was die Götter veranstaltet haben, kommt daher blos von der Vermittelung der Liebe, die selbst der schönste Gott ist. Denn Häßlichkeit findet bei ihm im geringsten nicht Statt. Vorhin aber, wie ich gleich anfangs gesagt habe, gingen, der gemeinen Erzählung nach, viele schrekliche Dinge unter den Göttern vor, weil damals blos die unerbittliche Nothwendigkeit herrschte. So bald hingegen dieser Gott aufkam, fingen Götter und Menschen an, das Schöne und Edle lieb zu gewinnen, und seitdem ging alles gut.

Dieses sind die Gründe, lieber Phädrus, warum ich glaube, daß die Liebe nicht nur selbst der beste und schönste Gott ist, sondern auch macht, daß alle übrige Wesen zum Besiz dieser Güter gelangen. Mir fällt eben eine poetische Stelle bei, worin von diesem Gotte gesagt wird:

> Er macht friedlich die Menschen und heiter
> das Meer, besänftigt die Winde, schenkt
> Ruhe des Schlafs mit Sorgen verbunden.

Er macht uns frei von Roheit und flößt uns den Geist der sanften Vertraulichkeit ein: ihm zu folge werden allerlei Zusammenkünfte und Gesellschaften angestellt; er ist es, der unsere Feste und Chöre und Opfer regiert; er flößt uns Sanftheit ein, und verbannt sittenlose Wildheit; er schenkt gern Liebe und Eintracht und veranlaßt nie Feindschaften: ist milde und gütig, — der Weisen

Bewunderung und der Götter Reiz; — die ihn nicht haben, sehnen sich nach ihm mit Eifer und Inbrunst, und die ihn haben, sind glüklich durch seinen Besiz: er ist Vater der köstlichen Freude, der sanften Zärtlichkeit, der Grazien, der Milde und inbrünstiger Triebe; er sucht das Gute und verabscheuet alles Ungemach; er regiert uns bei Arbeit und in Gefahren, in Begierden und Worten; ist unser Helfer und Vorgänger und bester Erretter: aller Götter und Menschen schönste Zier, der unvergleichlichste und vortreflichste Führer: jeder, der die Kunst des schönen Gesangs versteht, muß ihn durch Loblieder erheben, wozu er Götter und Menschen begeistert durch seinen milden Hauch, der ihre Herzen rührt.

Dies, lieber Phädrus, war meine Lobrede auf den Gott der Liebe. Ihm selbst sey sie geweihet! So viel ich vermocht, habe ich Scherz und Ernst durch einander gewebt.

Apollod. So bald Agathon ausgeredet hatte, soll ihm die ganze Gesellschaft, wie mir Aristodem erzählte, den lautesten Beifall zugejauchzt haben. Der vortrefliche Jüngling, sagte einjeder, hat geredet, wie es dem Ruhme seiner selbst und der Würde des Gottes gemäß ist.

Hierauf wandte sich Sokrates zum Eurymachus und sagte.

Sokr. Siehest du nun, Sohn des Akumenus, daß ich große Ursach hatte, mich im vor-

aus

aus zu fürchten? War es nicht treffende Weissagung, was ich vorhin sagte, daß Agathon] durch seine Rede uns alle in Erstaunen sezen würde, so daß ich allen Muth verlieren müßte?

Eurymach. Deine Weissagung ist allerdings treffend, so weit sie die Schönheit der Agathonschen Rede angeht; aber nicht darin, daß du Ursach hättest, allen Muth zu verlieren.

Sokr. Wie sollte mir nicht aller Muth dahin sinken, bester Mann? ja nicht blos mir, sondern einem jeden, der sich noch hören lassen wollte, nachdem uns Agathon einen solchen Reichthum rednerischer Schönheiten vor Augen gelegt hat? Freilich verdient nicht jeder Theil seines Vortrags gleiche Bewunderung. Aber der Ausgang seiner unvergleichlichen Rede muß jeden Zuhörer bis zur innigsten Bewunderung erschüttert haben, so reich und überfliessend war er an Schönheiten der Worte und des Ausdruks. Das Gefühl, daß ich nicht fähig seyn würde, ihm hierin auch nur in etwas nahe zu kommen, hat mich so sehr beschämt, daß ich wo möglich gern davon gegangen wäre. Die Rede des Gorgias erinnerte mich, daß wirklich bei mir einträfe, was dort Homer erzählt. Ich fürchtete nämlich, Agathon möchte mir durch seine Rede gleichsam das Haupt eines Gorgias, jenes gewaltigen Redners, auffezen, und mich dadurch so stumm,

wie einen Felsen, machen. Ich merkte wohl, daß ich lächerlich gehandelt hatte, sowohl durch mein Versprechen, mit euch dem Gotte der Liebe eine Lobrede zu halten, als auch durch das Geständniß, daß ich stark in Liebessachen wäre, da ich doch die eigentliche Art gar nicht gekannt habe, wie über jede Sache eine Lobrede gehalten werden muß.

Ich war nämlich einfältig genug zu glauben, daß man über jeden Gegenstand, der gelobt werden soll, auch wahr reden; und aus dem vorhandnen Stoffe das Schiklichste auswählen und auf die anständigste Art vortragen müßte. Ich machte mir daher schon große Gedanken, als wenn ich sehr gut reden würde, weil ich mir einbildete, die Natur einer Lobrede, sie betreffe was sie wolle, nach der Wahrheit zu kennen.

Nun aber sehe aus eurem Beispiel, daß die Schönheit einer Lobrede auf nichts weniger als der Wahrheit beruhet; sondern darauf, daß man über den gewählten Gegenstand die erhabensten und schönsten Dinge hinter und neben einander sagt, sie mögen übrigens gegründet seyn oder nicht. Denn wenn sie auch falsch sind, so darf das hier doch nichts machen, weil unsere Absicht, wie ich sehe, nicht war, daß jeder von uns der Liebe in Wahrheit eine Lobrede hielte, sondern nur, daß er seiner Lobrede den besten Schein, als wäre sie Lobrede, zu geben wüßte.

Daher kommt es auch, wie ich glaube, daß ihr alles mögliche auftreibt, was sich mit irgend einem Schein von der Liebe sagen läßt; daß ihr sie in ein so glänzend Licht stellt, und sie zum Urheber so großer Wohlthaten macht, damit sie nur, in den Augen der Unwissenden nämlich, als der schönste und unvergleichlichste Gott erscheine. Denn die Verständigen werden gewiß anders denken. Eben hierin bestehet eurer Meinung nach die eigentliche Schönheit und Würde einer Lobrede.

Da ich indessen von dieser Art zu loben nicht den mindesten Begriff hatte, so verführte mich meine Unwissenheit, auch an meinem Theile mich dazu anheischig zu machen. Nun meine Zunge hat zwar versprochen, aber nicht mein Herz! Weg damit! Ich lobe auf diese Art nicht, könnte es auch nicht, in der That nicht!

Gefällt es euch indessen, daß ich auf meine Art rede, nämlich die Wahrheit, und nicht als Nebenbuhler eurer Lobreden, so bin ich bereit. Ich frage dich also, Phädrus, ob auch wohl eine solche Art zu reden hier Statt finden dürfte, die sich blos darauf einschränkt, das was wahr ist von der Liebe zu sagen, und die übrigens in Absicht des Ausdruks und der Sprache blos der Natur und dem Zufalle folgt.

Phädrus. Es ist nicht nur mein Wille, Sokrates, sondern die ganze Gesellschaft ver-

langt, daß du auf keine andere Art redest, als die dir die beste scheint.

Sokr. Nun so wirst du mir erlauben, Phädrus, daß ich dem Agathon zuerst einige Fragen vorlege; um mit Hülfe seiner zuvor noch einige Punkte näher aufzuklären, ehe ich weiter gehe.

Phädr. Das erlaube ich dir gern! Frage also nur.

Apollod. Hierauf fing nun Sokrates folgender maßen an.

Sokr. Der anfängliche Gang deiner Rede, lieber Agathon, gefiel mir sehr. Du sagtest nämlich, du müßtest zuerst zeigen, was die Liebe an sich selbst sey, und alsdann von ihren Wirkungen reden. Dieser Anfang gefiel mir überaus. Da du nun deine Lobrede auf die Liebe übrigens sehr schön und glänzend ausgeführt hast, besonders was die Liebe an sich ist; so sage mir auch, ob die Liebe ihrer eigentlichen Natur nach Liebe von Etwas (irgend eines Gegenstandes) ist, oder nicht? Ich frage nicht, ob sie Liebe irgend einer Mutter oder eines Vaters ist: denn wer wollte so lächerlich fragen, ob die Liebe Liebe eines Vaters oder einer Mutter ist? Vielmehr mache dir den Sinn meiner Frage durch eben dies Beispiel von Vater und Mutter deutlich. Wenn ich dich nämlich so fragte: So bald einer Vater ist, ist

er

er denn Vater von Etwas oder von Nichts? so würdest du mir, wenn du anders Vernunft brauchen wolltest, antworten: wenn einer Vater ist, so ist er Vater von einem Sohn oder von einer Tochter. Nicht wahr?

Agath. Allerdings!

Sokr. Auch so die Mutter?

Agath. Ebenfalls!

Sokr. Nun noch ein wenig weiter, damit du um so besser einsiehest, was ich eigentlich mit meiner Frage sagen will. Z. B. ich fragte dich: ein Bruder, ist der das was er ist, nämlich Bruder, von Etwas oder von Nichts?

Agath. Freilich von etwas, würd' ich antworten.

Sokr. Also von einem Bruder oder einer Schwester.

Agath. Ja!

Sokr. Eben so antworte mir auch in Betracht der Liebe. Ist diese — Liebe von Etwas oder von Nichts?

Agath. Allerdings von Etwas!

Sokr. Ich bitte dies wohl in Gedanken zu behalten, Agathon, nämlich die Erinnerung wovon [10]) — Jezt aber sage mir nur so viel: Ist

10) D. i. Du hast oben in deiner Rede gewisse Dinge genannt, die der Gegenstand der Liebe seyn sollen

die Liebe begierig nach dem, wovon sie Liebe ist, oder nicht?

Agath. Sehr begierig!

Sokr. Fühlt sie beim wirklichen Besitz desjenigen, wonach sie begierig ist und welches sie liebt, diese Begierde und Liebe; oder nicht beim wirklichen Besitz?

Agath. Wahrscheinlichkeit nach, nicht beim wirklichen Besitz.

Sokr. Siehe doch, ob es nicht blos wahrscheinlich, sondern vielmehr nothwendig ist, daß jedes Begehrende nur dasjenige begehrt, dessen es bedarf, hingegen nicht begehrt, wenn kein Bedürfniß da ist? Mir scheint dies unumgänglich nothwendig, Agathon. Und wie dir?

Agath. Auch mir nothwendig!

Sokr. Schön! Könnte ein Großer nun wohl Verlangen haben groß zu seyn, ein Starker stark!

Agath. Unmöglich, nach dem vorigen. Denn er bedarf dessen nicht mehr, was er schon hat und ist.

Sokr.

---

len. Diese Gegenstände bitte ich wohl in Gedanken zu behalten, damit du sie mir nachmals nennen kannst. Vorerst aber brauchen wir sie noch nicht, sondern ich frage nur überhaupt, ob die Liebe nicht Liebe von irgend Etwas ist, d. i. einen gewissen Gegenstand hat?

Sokr. Vollkommen richtig! Denn trüge ein Starker Verlangen stark zu seyn, ein Schneller schnell; ein Gesunder gesund; so könnte man auf die Weise glauben, daß auch in allen übrigen Fällen diejenigen, die das und das schon sind oder haben, doch noch begierig wären nach dem, was sie schon haben. Und ich führe diese Beispiele eben deswegen an, damit wir uns nicht täuschen. Denn wenn du nachdenken willst, Agathon, so wirst du finden, daß einjeder, der etwas hat, nicht anders kann, als daß er es hat, er mag es zu haben verlangen oder nicht. Und wie könnte einer erst noch begierig seyn nach dem, was er einmal schon hat? Dagegen, wenn jemand sagte, ich Gesunder wünsche gesund zu seyn, ich Reicher — reich zu seyn, und trage Verlangen nach dem, was ich habe: so würden wir ihm antworten: Du, guter Freund, besitzest zwar schon Reichthum, Gesundheit und Stärke, wünschest aber eben diese Dinge auch in Zukunft zu besitzen: denn gegenwärtig hast du sie schon, du magst sie nun wünschen oder nicht wünschen. Allein wenn du sagst, ich trage Verlangen nach dem was ich schon besitze, so willst du damit wohl nichts anders sagen, als ich wünsche, daß das was gegenwärtig in meinem Besitz ist, auch künftig in meinem Besitz sey. Was meinst du, Agathon, würde dieser Mensch uns Recht geben, oder nicht?

Agath.

Agath. Ohne Zweifel, Recht!

Sokr. Dies heißt daher so viel: ein Mensch liebt, was er noch nicht hat und was ihm noch fern ist: und wenn er etwas wünscht, was er schon hat, so will er nur, daß eben dieses auch künftig in seinem Besitz sey und ihm erhalten werde.

Agath. Allerdings!

Sokr. Dieser und jeder andere, der Begierde wonach hat, begehrt also blos dasjenige, was er noch nicht im Besitz hat, und was ihm noch fern ist: seine Begierde und Liebe beziehet sich nur auf solche Dinge, die er noch nicht hat, oder auf etwas, das bei ihm selbst nicht ist, und dessen er doch bedarf.

Agath. Ohne Zweifel!

Sokr. Laß uns das Bisherige einmal kurz wiederholen. Die Liebe ist, wie wir anerkannt haben, zuerst Liebe von gewissen Dingen; und zweitens solcher Dinge, deren sie sich bedürftig fühlt.

Agath. Völlig so!

Sokr. Nun erinnere dich auch, was für Dinge du in deiner Rede als Gegenstände der Liebe angegeben hast. Ich kann dich wieder darauf bringen. Du redetest, wenn ich nicht irre, etwa so. Alles Schöne in den Werken der Götter, sagtest du, sey eine Folge ihrer Liebe zum

Schö-

Schönen und Edlen: denn mit dem Häßlichen und Schändlichen habe die Liebe nichts gemein. War es dies nicht ohngefehr, was du sagtest?

Agath. Das war es freilich!

Sokr. Und ich muß sagen, lieber Freund, du schlossest ganz natürlich. Denn wenn es hiemit wirklich so ist, so kann die Liebe auch nur Liebe der Schönheit und nicht der Häßlichkeit seyn.

Agath. In der That.

Sokr. Ferner erkannten wir, daß sie nur das liebe, dessen sie bedürftig ist und doch nicht hat.

Agath. Allerdings!

Sokr. Schönheit — ist also das, was die Liebe bedarf und was sie nicht hat.

Agath. Dagegen läßt sich wohl nichts sagen.

Sokr. Wie nun? Nennst du das, was Schönheit bedarf, und Schönheit noch auf keine Art, demohngeachtet schön [11])?

Agath.

---

11) Sokrates sophistisirt hier ein wenig, blos um den Enthusiasmus des Lobredners der Liebe ein wenig nieder zu schlagen. Agathon hatte von der Liebe als einer wirklichen Gottheit geredet, und ihr deswegen die Attribute der Schönheit u. s. w. gegeben. Dagegen wendet Sokrates die Rede so, daß die Liebe blos als eine Neigung im Menschen

Agath. Das nicht!

Sokr. Behauptest aber doch noch immer, daß die Liebe schön sey, wenn gleich das Vorige richtig ist?

Agath. Es scheint wohl, Sokrates, daß ich nicht recht verstanden habe, was ich damals sagte.

Sokr. Und doch hast du ganz schön geredet, lieber Agathon. Aber beantworte mir nur noch ein Paar Fragen.

Scheint es dir nicht, daß das Gute auch schön ist?

Agath. Ja!

Sokr. Wenn nun die Liebe des Schönen bedarf, das Gute aber schön ist, so bedürfte die Liebe ja auch des Guten.

Agath. Es wäre mir nicht möglich, Sokrates, dir zu widersprechen. Es sey also, wie du sagst.

Sokr.

---

erscheint, und zwar als eine solche, die ohne den wirklichen Besiz ihres Gegenstandes dürftig ist. Der dialogische Paralogismus bestehet also darin, daß die Natur des Gegenstandes mit der Natur der Neigung selbst verwechselt wird. Schöne Neigungen beziehen sich allezeit auf schöne Gegenstände: aber ihre Natur selbst wird dadurch nicht verändert, wenn sie des Gegenstandes entbehren müssen. Ist die Liebe als Neigung schön, so wird sie es nicht erst durch Erreichung ihres Gegenstandes. Die Ehrbegierde ist und bleibt was sie ist, ohne Rükficht auf die Erlangung oder Nichterlangung dessen, wonach sie strebt.

Sokr. Mir zu widersprechen, geliebter Agathon, möchte dir ganz leicht seyn; unmöglich aber, der Wahrheit. Doch nun sollst du entlassen seyn!

Dagegen will ich nun etwas vortragen, was ich einst von einer gewissen Prophetin, der Diotima, über die Liebe gehört habe. Diese war nicht nur hierin, sondern auch in vielen andern Dingen weise. Als die Athenienser einst, zehn Jahre vor der Pest, die Götter durch feierliche Opfer zu versöhnen suchten, so war sie es, welche durch ihre Vermittelung bei den Göttern machte, daß jene mit der Seuche vorerst verschont blieben. Auch ich bin von ihr in Liebessachen unterrichtet. Ich will also den Versuch machen, euch dasjenige zu wiederhohlen, was ich einst aus ihrem Munde gehört habe. Hiebei werde ich Rükſicht nehmen auf das, was mir Agathon eingeräumt hat, nnd so gut ich kann blos aus mir selbst reden. Zuerst aber werde ich, wie du selbst im Anfange deiner Rede erklärtest, Agathon, von der eigentlichen Natur und Beschaffenheit der Liebe reden, und alsdann ihre Wirkungen beschreiben. Hiebei glaube ich am leichtesten und schiklichsten so zu fahren, wenn ich denselben Gang nehme, den jene fremde, meine Lehrerin, einst mit mir nahm. Ich that ihr fast ähnliche Erklärungen, als Agathon kurz vorhin mir gethan hat. Groß, sagt' ich nämlich,

lich, ist der Gott der Liebe, und sein Gegenstand das Schöne und Edle; sie überwieß mich aber vom Gegentheil durch eben die Gründe, die ich unserm Agathon wieder vorgehalten habe: daß nämlich die Liebe nicht schön sey, wie ich behauptete, und auch nicht gut.

Wie kann ich das glauben, Diotima? sagte ich. Ist denn die Liebe häßlich und böse?

Diot. Rede gewissenhaft, Sokrates! Meinst du denn, daß alles was nicht schön ist, nothwendig häßlich seyn muß?

Sokr. Allerdings meinte ich das.

Diot. So mußtest du ja auch glauben, daß jeder der nicht weise ist, unwissend sey. Du weißt also nicht, daß zwischen Weisheit und Unwissenheit noch ein gewisses Mittel ist?

Sokr. Welches denn?

Diot. Du solltest ja wissen, daß richtig meinen, ohne den Grund dieser richtigen Meinung angeben zu können, dieses Mittel sey, welches eben so wenig Wissenschaft ist, (denn wie könnte einer Wissenschaft von etwas haben, wovon er den Grund nicht einsiehet?) als Unwissenheit. Denn eigentliche Unwissenheit findet auch nicht Statt, wo wirkliche Theilnehmung am Wahren ist. Die richtige Meinung ist daher ein gewisses Mittel zwischen Einsicht und Unwissenheit.

Sokr.

Sokr. Du hast Recht!

Diot. So folgere denn auch nicht, daß das, was nicht schön ist, deswegen häßlich sey, oder böse, was nicht gut ist. Eben so ist es mit der Liebe. Denn ob du gleich eingestehest, daß sie weder eigentlich gut noch schön sey, so darfst du darum noch nicht glauben, daß sie häßlich und böse seyn müsse; sondern vielmehr, daß sie zwischen beiden das Mittel halte.

Sokr. Indessen behaupten doch alle, daß die Liebe ein großer Gott sey.

Diot. Wer sind diese alle? Die von der Sache Einsicht haben, oder die Unwissenden?

Sokr. Alle ohne Unterschied!

Diot. Ich muß lachen. Wie wär' es möglich, Sokrates, daß auch die behaupten könnten, die Liebe sey ein großer Gott, welche nicht einmal zugeben, daß sie überhaupt ein Gott sey?

Sokr. Wer sind diese?

Diot. Du selbst bist einer davon, und ich bin die zweite.

Sokr. Wie meinst du das?

Diot. Das sollst du bald hören. Sage mir, hältst du nicht alle Götter für selig und schön? oder möchtest du wohl behaupten, daß irgend ein Gott weder schön noch selig sey?

Sokr. In Ewigkeit nicht!

Diot. Und verstehest du unter Glükseligen nicht solche, die das Gute und Schöne besizen?

Sokr. Freilich!

Diot. Daß nun die Liebe blos aus Bedürfniß nach dem Guten und Schönen begierig ist, weil sie dasselbe nicht hat, und es doch bedarf, hast du schon eingestanden.

Sokr. Das hab' ich.

Diot. Wie könnte sie also ein Gott seyn, wenn sie des Schönen und Guten nicht theilhaftig ist?

Sokr. Auf keine Weise, wie es scheint.

Diot. Siehest du nun, daß du selbst die Liebe für keinen Gott hältst?

Sokr. Aber was soll man denn sagen? Daß die Liebe sterblich ist?

Diot. Nichts weniger!

Sokr. Nun was denn?

Diot. Eben das, was wir vorhin von ihr sagten. Sie ist ein Mittel zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen.

Sokr. Und wie nennt man das, weise Diotima?

Diot. Dämon, Sokrates. Die Liebe ist ein

ein großer Dämon. Denn alles Dämonische ist das Mittel zwischen dem Göttlichen und Sterblichen.

Sokr. Und was ist die Verrichtung dieses Dämons?

Diot. Er ist ein Ausleger und Unterhändler zwischen Göttern und Menschen, indem er das Menschliche den Göttern, und das Göttliche den Menschen überbringt, die Gebete und Opfer dieser an jene, und die Befehle und Antworten jener an diese. Und indem er die Mitte zwischen beiden hält, füllt er die Lücke zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen aus, so daß das ganze Weltall durch dieses Band in und mit sich selbst genau zusammen hängt. Durch seinen Kanal gehet die ganze Weissagungskunst, die geheime Wissenschaft der Priester, insbesondere der Versöhner durch Opfer, der Beschwörer, Wahrsager und der ganzen goethischen Magie. Gott selbst kann sich keinem Menschen mittheilen, sondern die ganze Gemeinschaft, Mittheilung und Offenbarung der Götter an die Menschen, sowohl im Zustande des Wachens als des Schlafs, geschiehet vermittelst dieses Dämons.

Welcher Mensch nun in diesen Sachen weise und erfahren ist, heißt dämonisch, d. i. er hat die Wissenschaft des Ueberirdischen; wer hingegen nur in andern Künsten und Gewerben Einsicht

und Geschiklichkeit hat, ist ein Handarbeiter, oder ein mechanischer Werkmeister.

Von diesen Dämonen gibt es eine große Zahl, und mancherlei Arten. Einer von ihnen ist nun auch Amor oder die Liebe.

Sokr. Wen hat er aber zum Vater und zur Mutter?

Diot. Das läßt sich nicht so geschwind sagen: doch sollst du es hören.

Als Venus gebohren war, hielten die Götter insgesammt ein Mahl, worunter sich auch Porus fand, (der Gott des reichlichen Zuflusses an allen Dingen), Sohn der Metis (Wohlbedacht, Klugheit in Anschlägen). Wie nun die Götter abgespeist hatten, kam die Armuth vor die Pforten des himmlischen Pallastes, um eine Mahlzeit zu bitten, weil sie wußte, daß heute Wohlleben bei den Göttern war. Indessen ging Porus, vom Nektar ganz berauscht — denn Wein gab es damals noch nicht, — heraus in Jupiters Garten, um frische Luft zu schöpfen, legte sich in seiner Trunkenheit nieder und schlief ein. Die Armuth aber wünschte, ihrer Dürftigkeit wegen, nichts mehr, als einen Sohn vom Porus zu erhalten: sie machte sich also listig an ihn, legte sich bei ihm und wurde von ihm mit dem Amor schwanger, den sie nachmals gebahr. Weil dieser also sein Daseyn jenem Göt-

ter-

terschmause am Geburtsfeste der Venus zu danken hat, so ist er deswegen ein beständiger Begleiter und Leibdiener der Venus, und zugleich ein natürlicher Liebhaber sowohl des Schönen als der Venus, die auch schön ist.

Weil nun Amor ein Sohn des Porus und der Armuth ist, so mußte ihm daher auch folgendes Schicksal zu Theil werden.

Zuerst ist er allezeit arm und nichts weniger als zärtlich, weich und schön, wie man gemeiniglich glaubt; sondern vielmehr hart und rauh, schmuzig, ohne Schuhe, ohne Behausung; muß immer an der Erde liegen ohne Decke, und unter freiem Himmel vor den Thüren oder auf den Straßen schlafen, so daß er hierin ganz die Natur seiner Mutter an sich trägt, und von Armseligkeit sich nie losreißen kann.

Er gleicht aber auch seinem Vater darin, daß er allen Tugendhaften und Schönen nachstellt, kühn, verwegen und mannfest ist; ein gewaltiger Jäger, der immer neue Ränke einfädelt; lüstern nach Klugheit und Verschlagenheit, und äußerst gewandt; philosophirt sein ganzes Leben hindurch; ist ein starker Bezauberer, Giftmischer und Sophist. —

Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich: sondern er blühet bald an einem Tage auf und hat Lebens die Fülle, wenn ihm al-

les reichlich zufließt; bald aber stirbt er ab; und ehe man sichs versieht, lebt er wieder von neuen, vermöge der Natur seines Vaters. Was ihm aber zufließt, gehet ihm immer wieder unter den Händen weg, so wie es kommt. Daher ist Amor nie arm und nie reich.

Zwischen Weißheit und Unwissenheit hält er ebenfalls das Mittel. Und zwar aus folgendem Grunde.

Keiner von den Göttern strebt nach Weisheit, oder begehrt weise zu werden. Denn er ist es schon. Ja man kann überhaupt sagen, daß einer der wirklich weise ist, die Weisheit nicht mehr sucht. Eben so wenig gehen ganz Unwissende der Weisheit nach, oder sind begierig weise zu werden. Denn das ist eben das Aergste bei der Unwissenheit, daß einer, der damit behaftet ist, weder schön noch tugendhaft noch verständig zu seyn braucht, und sich doch einbildet, er sey mit allen diesen Vorzügen reichlich versehen. Wer daher nicht glaubt, daß er etwas nöthig habe, der trägt auch kein Verlangen nach dem, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.

Sokr. Wer sind denn diejenigen, Diotima, die sich eigentlich der Weisheit befleißigen, wenn dieses weder von Weisen noch Unwissenden gesagt werden kann?

Diot. Die Frage kann ja ein Kind beantworten. Wie können es andere seyn, als die zwischen beiden das Mittel halten? Von der Art ist auch Amor. Die Weisheit hat nichts als das Schönste und Edelste zum Gegenstande: die Liebe hingegen ist Liebe in Absicht auf das Schöne; daher muß die Liebe nothwendig auch philosophisch, d. h. eine Liebhaberin der Weisheit seyn. Ein Liebhaber der Weisheit stehet nun zwischen einem Weisen und Unweisen gerade in der Mitte.

Daß nun Amor diese und keine andere Natur hat, davon liegt ebenfalls der Grund in seiner Geburt. Denn er hat einen eben so weisen als wohlhabenden Vater; seine Mutter hingegen ist eben nicht weise und dabei arm. Dieses, lieber Sokrates, ist die wahre Natur dieses Dämons.

Daß du dir hingegen die Liebe ganz anders vorgestellt hast, nehme ich dir gar nicht übel. Du dachtest nämlich (so schließe ich aus deinen Reden), Amor sey ein Geliebter, und nicht ein Liebender: darum schien er deiner Einbildung wunderschön, wie ich glaube. Denn das Liebenswürdige an sich ist in der That schön, zärtlich sanft, tadellos und höchst selig: das Liebende hingegen ist von keiner andern Natur, als die ich bisher beschrieben habe.

Sokr. Nun gut! liebe Freundin. Was du sagst, gefällt mir sehr.

Wenn indessen die Liebe so und nicht anders ist, wozu nuzt sie denn den Menschen?

Diot. Dies werde ich dir in der Folge zu zeigen suchen, Sokrates. Uebrigens bleibt es dabei, die Liebe ist ihrer Natur und Geburt nach, wie ich sie beschrieben habe.

Nun hat sie, wie du sagst, das Schöne zum Gegenstande, oder sie ist Liebe des Schönen. Gesezt aber, jemand fragte uns, warum und in wie fern, Sokrates und Diotima, ist sie Liebe des Schönen? oder deutlicher: was sucht einer, der das Schöne liebt?

Sokr. Daß es ihm zu Theil werde.

Diot. Diese Antwort veranlaßt wieder folgende Frage: was ist einer alsdann, wenn ihm das Schöne zu Theil geworden ist?

Sokr. Ich wüßte nicht gleich, was ich hierauf antworten sollte.

Diot. Nun gesezt, einer vertauschte die Ausdrücke, indem er statt des Schönen das Gute sezte, und fragte — sage mir, Sokrates, wer das Gute liebt; was sucht der?

Sokr. Daß es ihm zu Theil werde.

Diot. Und was ist derjenige alsdenn, wenn ihm das Gute zu Theil geworden ist?

Sokr. Hierauf ist die Antwort leichter: er ist glüklich.

Diot.

Diot. Durch den Besiz des Guten sind nämlich die Glüklichen glüklich. Und nun bedarf es weiter keiner Frage, warum derjenige glüklich seyn will, der es will; sondern Frage und Antwort hat hier ein Ende.

Sokr. Du hast Recht.

Diot. Glaubst du nun, daß dieser Wunsch und diese Liebe des Guten allen Menschen gemein sey, so daß alle ohne Unterschied wünschen, beständig im Besiz des Guten zu seyn? oder was meinst du?

Sokr. Nicht anders, als daß alle Menschen diesen Wunsch gemein haben.

Diot. Aber warum behaupten wir denn nicht, Sokrates, daß alle Menschen lieben, wenn sie doch alle dasselbe und zu allen Zeiten lieben? Warum sagen wir, daß nur einige lieben, und andere nicht?

Sokr. Das wundert mich selbst.

Diot. Daß laß dich nicht wundern. Wir sondern von dem, was überhaupt Liebe heist, eine einzelne Art ab, und geben dieser den Namen des Ganzen, indem wir sie Liebe im engern Verstande nennen. Zu den übrigen Arten hingegen brauchen wir andere Namen.

Sokr. Gieb mir ein Beispiel.

Diot. Du weist doch, daß Hervorbringung

oder schöpferische Dichtung (ποιησις) ein allgemeiner Name ist. Denn Hervorbringen heist überhaupt so viel, als machen, daß etwas wird, was noch nicht war. Daher sind sämtliche Kunstarbeiten Hervorbringungen, oder dichterische Schöpfungen, so wie alle Meister, die dergleichen Kunstwerke hervorbringen, Dichter genannt werden könnten.

Sokr. Das ist wahr.

Diotim. Nun aber weißt du auch, daß nicht alle Künstler Dichter genannt werden, sondern andere Namen führen. Hingegen sondert man aus dem, was im Allgemeinen Hervorbringung, Schöpfung, Dichtung heist, eine einzelne Art ab, der man mit Ausschließung aller übrigen diesen Namen des Ganzen gibt; nämlich blos die Kunst der musikalischen und poetischen Hervorbringung wird eigentlich Dichtung oder Poesie genannt, so wie blos diejenigen, denen diese Art von Hervorbringung eigen ist, Dichter genannt werden.

Sokr. Du hast Recht!

Diot. Eben so ist es nun auch mit der Liebe. Der allgemeine Begriff schließt alles in sich, was überhaupt Begierde nach Gut und Glükseligkeit heist. Und diese Liebe im Allgemeinen findet sich bei jedem Menschen sehr stark und verführerisch. Aber sie hat sehr verschiedene Richtungen. Bei einigen ist sie Gewinnsucht, bei andern

dern Hang zu gymnastischen Uebungen und Fertigkeiten, und wieder bei andern strebt sie nach Philosophie. Von allen diesen sagt man nun nicht, daß sie lieben, und nennt sie selbst nicht Liebhaber. Dagegen gibt es eine ganz besondere und einzelne Neigung oder Leidenschaft bei gewissen Menschen, wofür man den Namen Liebe und Lieben gebraucht, und diejenigen Liebhaber nennt, die dieser Leidenschaft nachhängen.

Sokr. Du scheinst wahr zu reden.

Diot. Nun sagt man zwar, daß eigentlich diejenigen lieben, die ihre zweite Hälfte suchen. Allein ich glaube, lieber Freund, daß die Liebe weder eine Hälfte noch ein Ganzes sucht, wenn der gesuchte Gegenstand an sich kein Gut ist oder scheint. Denn man siehet ja, daß die Menschen so gar ihre eigenen Glieder nicht schlechthin lieben, sondern sich Füße und Hände abnehmen lassen, so bald sie ihnen gefährlich scheinen. Niemand ist also in das was ihm selbst angehört so schlechthin verliebt, wenn er nicht etwa das Gute sein Eigenthum und einen Theil von sich nennen will, das Schädliche hingegen fremd, das ihm nicht angehet. Denn die Menschen lieben nur das Gute. Meinst du das nicht?

Sokr. Allerdings!

Diot. Kann man also schlechthin sagen, daß die Menschen nur das Gute lieben?

Sokr.

Sokr. Ja!

Diot. Aber mit dem Zusaz, daß sie das Gute auch selbst zu haben wünschen?

Sokr. Freilich mit diesem Zusaz!

Diot. Und zwar, daß sie das Gute nicht nur selbst zu besizen, sondern auch allezeit zu besizen wünschen?

Sokr. Auch dieser Zusaz muß noch gemacht werden.

Diot. Liebe wäre also überhaupt so viel als der Wunsch nach dem beständigen Besiz des Guten.

Sokr. Vollkommen wahr!

Diot. Wenn nun die allgemeine und unveränderliche Natur der Liebe hierin bestehet, worin bestehet denn die eigentliche Art und die besondere Thätigkeit derer, die der Liebe nachgehen? Welches Bestreben und welche Gemüthsfassung nennt man eigentlich Liebe? Was liegt hier überhaupt zum Grunde? Kanst du mir das sagen?

Sokr. O wenn ich das sagen könnte, Diotima, so hätte ich weniger Ursache, deine Weisheit zu bewundern, und deinen Unterricht zu suchen! Aber eben darum, weil ich das nicht weiß, und es von dir lernen möchte, komme ich zu dir. Sonst würde ich das nicht.

Diot. Nun, so will ich es dir sagen. Es

ist nichts anders als die Geburt im Schönen, es sey in Absicht des Körpers oder der Seele.

Sokr. Wer das verstehen will, muß weissagen können: ich begreife nichts davon.

Diot. Du sollst es deutlicher hören. Bei allen Menschen, Sokrates, findet Empfängniß und Schwangerschaft Statt, entweder dem Körper oder der Seele nach. So bald unsere Natur ein gewisses Alter erreicht hat, will sie gebehren. Was sie aber dazu begeistern soll, darf nichts Häßliches, sondern es muß etwas Schönes seyn. Die Verbindung des Mannes und Weibes hat Erzeugung zur Folge. Diese Sache hat etwas Göttliches. Empfängniß und Geburt ist selbst bei sterblichen Wesen etwas Unsterbliches — eine Sache, die ohne Harmonie schlechterdings unmöglich ist. Unharmonisch aber ist das Häßliche in Beziehung auf alles, was göttlich ist, das Schöne hingegen harmonisch. Die Parce und Lucina, als Göttinnen einer glüklichen und schönen Geburt, sind selbst diese Schönheit. Wenn daher einer Schwangeren etwas Schönes vorkommt, so wird sie heiter und Fröhligkeit ergießt sich in ihr Herz, so daß sie vor wallender Freude ihre Geburt wohl früher zur Welt bringt, als sie sollte. Fällt ihr aber etwas Häßliches auf, so wird sie trübsinnig und traurig, sie wird benauet, fährt vor Schrecken zurük, kann nicht zu gehöriger Zeit gebehren, sondern muß ihre Frucht

mit Angst über die Zeit bei sich tragen. Alles Schwangere daher, das seiner Bürde gern los seyn möchte, wenn sie anfängt lästig zu werden, hängt sich gern an des Schöne, weil ihm durch die Geburtsschmerzen sehr erleichtert werden.

Denn, Sokrates, die Liebe hat nicht das Schöne zum Gegenstande, wie du sagst; sondern —

Sokr. Was denn?

Diot. Die Zeugung und Geburt im Schönen.

Sokr. Sollte das?

Diot. Allerdings?

Sokr. Und warum die Zeugung und Geburt?

Diot. Weil sie etwas Immergebohrnes und Unsterbliches ist, wie die Geburt beim Sterblichen. Denn daß mit der Liebe des Guten auch die Begierde nach Unsterblichkeit, und zwar nothwendig, verbunden ist, folgt aus der vorigen Erklärung, wo nach Liebe so viel war als Wunsch nach dem eigenen Besitz des Guten auf immer. Daraus folgt also, daß die Liebe auch ein Verlangen nach Unsterblichkeit sey.

Sokr. Dies alles lehrte mich Diotima, als ich ihren Unterricht über die Liebe genoß. Einst fragte sie mich auch:

Diot.

Diot. Sokrates! Was hältst du für die Ursache von dieser Liebe und Begierde? Du siehest doch, wie sonderbar sich alle Thiere gebehrden, befiederte und unbefiederte, wenn sie den Trieb der Zeugung befriedigen wollen, durch welche krampfhafte Verzuckungen sie die Liebe zu erkennen geben. Ihr Trieb, sich zu vermischen, ist eben so stark, als nachmals ihre Vorsorge für die Erhaltung ihrer Jungen. Auch die schwächsten nehmen es mit den stärksten auf, wenn es darauf ankommt, für ihre Jungen zu streiten: sie lassen ihr Leben dafür, und hungern lieber selbst eine Zeitlang, um nur ihren Jungen Nahrung zuzutragen: kurz, sie thun alles dafür.

Die Menschen, möchte jemand sagen, thun dieses aus Vernunft. Allein wodurch wird in den Thieren eine so unüberwindlich starke Liebe erzeugt? Kannst du mir das sagen?

Sokr. Das weiß ich nicht.

Diot. Bildest du dir denn ein, in Liebessachen je Meister zu werden, wenn du dies nicht weißt?

Sokr. Weise Diotima! ich habe dir ja schon gesagt, daß ich eben deswegen zu dir komme, weil ich weiß, daß ich Lehrer nöthig habe. Erkläre mir also die Ursache sowohl dieser als der übrigen Erscheinungen in der Liebe.

Diot. Diese Ursache muß dir ganz begreiflich

lich seyn, wenn du anders glaubst, daß der natürliche Gegenstand der Liebe kein anderer ist, als den wir schon einige mal dafür angenommen haben. Denn hienach sucht die sterbliche Natur, so viel sie nur kann, eben das zu werden, was jene ist, nämlich zu einer immerwährenden Unsterblichkeit zu gelangen. Diesen Zwek kann sie aber blos durch Erzeugung und Geburt erreichen, weil dadurch immer wieder etwas Neues an die Stelle des Alten kommt und so fort. — Man sagt sogar von jedem einzelnen Thiere, daß es lebe, und von klein auf bis ins Alter immer dasselbe sey, ob es gleich im eigentlichen Verstande nicht durch alle Zeiten dasselbe bleibt, indem es durch den Abgang alter und Zufluß neuer Theile gleichsam beständig verjüngt wird: es leidet Veränderungen an Haar, Fleisch, Knochen, Blut und am ganzen Körper. Ja nicht blos am Körper, sondern selbst an der Seele — Manieren, Sitten, Vorstellungen, Begierden, Lüste, Furchtsamkeiten; alle Regsamkeiten und Leidenschaften der Seele sind in demselben Wesen nie unveränderlich dasselbe; sondern einiges kommt neu zum Vorschein, und anderes verschwindet. Ja was noch viel seltsamer ist: — selbst die Wissenschaften sind von der Art, daß einige in der Seele neu aufkommen, andere wiederum verlohren gehen, so daß unsere Seelen in Absicht auf Wissenschaften, nie in demselben Zustande bleiben, sondern dieser beständigen Wandelbarkeit

keit so gar in jeder einzelnen der Wissenschaften unterworfen sind.

Denn was man Nachdenken oder Ausſinnen nennt, zeugt gleichsam von abgeschiedner Wissenschaft. Jedes Vergessen ist ein Abgang von Wissenschaft. Das Nachsinnen aber erinnert uns wieder von neuem an die verlohren gegangene Einsicht, tritt an die Stelle der abgegangenen und erhält dadurch das fortgehende Bewußtseyn der Wissenschaft. Daher kommt es, daß uns diese immer dieselbe scheint.

Auf eben die Art ist es nun auch mit allem Sterblichen: nicht als wenn es durchgängig immer dasselbe und unveränderlich bliebe, welches blos dem Göttlichen eigen ist: sondern weil das Abgehende und Altgewordene immerfort etwas Neues, dem bisherigen Aehnliches, an seiner Stelle zurükläßt.

Diese bewundernswerthe Einrichtung, Sokrates, macht, daß selbst das Sterbliche, sey es Körper oder was es wolle, der Unsterblichkeit theilhaftig wird. Das Unsterbliche oder Göttliche hingegen hat diese Eigenschaft nach einem ganz andern Verhältniß.

Du darfst dich also nicht wundern, daß jedes Wesen von Natur angetrieben wird, sich seines Sprößlings über alles anzunehmen. Diese

ganze Betriebsamkeit und Liebe zielt blos auf unsterbliche Fortdauer ab.

Sokr. Diese Rede sezte mich sehr in Verwunderung. Allerweiseste Diotima, sagte ich daher, sollte es hiemit wirklich so seyn?

Sie antwortete mir mit einem Ton der Zuversicht, der nur den vollkommnen Sophisten eigen zu seyn pflegt.

Diot. Das kannst du fest glauben, Sokrates (sagte sie). Wenn du nur auf die Wirkungen der menschlichen Ehrsucht Acht geben willst, so wirst du die Richtigkeit meiner Gründe einsehen: oder du hättest Ursache, dich über deine tiefe Unwissenheit in den Dingen, wovon ich rede, zu wundern. Etwas Aufmerksamkeit wird dich lehrrn, daß die Menschen einen außerordentlichen Hang haben, sich einen Namen zu machen und einen unsterblichen Ruhm bei der Nachwelt zu erlangen. Um diesen Zwek zu erreichen, thun sie mehr, als sie für ihre Kinder thun würden; sie scheuen die größten Gefahren nicht, wagen Geld und Gut daran, lassen sich alle Mühseligkeiten und Beschwerden, ja selbst den Tod, gefallen.

Was meinst du, würde wohl Alkeste für den Admet gestorben seyn? würde Achill sich für den Patroklus aufgeopfert, oder euer Kodrus für seine Söhne den Tod gelitten haben, um diesen das

Reich

Reich zu retten, wenn sie nicht zum voraus überzeugt gewesen wären, daß der Ruhm ihrer Heldentugend bey der Nachwelt unsterblich seyn würde, wie er es bei uns wirklich ist? In Ewigkeit nicht! Vielmehr kann man, wie ich glaube, es als ausgemacht ansehen, daß alle grosse Thaten aller Menschen nichts anders zum Zwek haben, als ihre Tugend unsterblich zu machen, und sich bei der Nachwelt in einen ruhmvollen Glanz zu sezen. Und dies gilt von den Menschen um so mehr, je vortrefflicher sie sind. Denn sie lieben das Unsterbliche.

Diejenigen nun, deren Körper fruchtbar sind, neigen sich hauptsächlich zu den Weibern und zeigen darin ihre Liebe; sie glauben durch Kinderzeugen für ihre Unsterblichkeit, ihren Namen und Glükseligkeit bei der Nachwelt genug gesorgt zu haben.

Andere haben ihre Fruchtbarkeit mehr in der Seele. Denn es gibt auch solche, deren Seelen viel fruchtbarer sind und leichter empfangen, als ihre Körper: was sie aber empfangen, sind solche Früchte, die sich für Seelen schicken und womit Seelen schwanger gehen können. Und was schikt sich für Seelen? Weisheit und Tugend überhaupt. Diese erzeugen alle Dichter, und diejenigen Geister, welche man die erfinderischen nennt.

Die allerwichtigste und schönste Weisheit ist nun eben diejenige, wonach Staats- und Familienangelegenheiten regiert werden: und diese nennt man Mäßigung oder Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wessen Seele nun hiemit von Jugend auf befruchtet ist, der ist ein göttlicher Mensch, und will, wenn die Zeit kommt, gern gebehren und erzeugen. Er gehet deswegen überall herum, und sucht das Schöne auf, um darin zu erzeugen. Denn das Häßliche kann nie der Gegenstand für seine Zeugung seyn.

In diesem Zustande der Schwangerschaft sucht er daher die schönen Körper weit mehr zu seinen Liebkosungen, als die häßlichen: und findet er dabei eine schöne, edle und gelehrige Seele, so reizen ihn beide Schönheiten zugleich. In Gegenwart eines solchen überfließt sein Mund augenblicklich von Reden der Tugend und alles dessen, was ein rechtschaffner Mann haben und wonach er streben muß; er bemühet sich daher, auch seinen Liebling hierin aufs beste zu unterweisen.

Indem er hier einen Schönen berührt und sich mit ihm vereinigt, so gebiert er, glaub' ich, das, womit er schon längst schwanger ging; er mag abwesend oder gegenwärtig seyn, so denkt er immer an seinen Liebling, und erziehet mit demselben gemeinschaftlich die gebohrne Frucht. Diese beiden vereinigen sich daher auch zu einer viel

innigern und festern Freundschaft, als zwischen Eltern leiblicher Kinder Statt finden kann, weil sie sich zu einer viel schönern und unsterblichern Frucht gemeinschaftlich verbunden haben. Wer sollte nicht viel mehr an solchen, als an leiblichen Kindern Gefallen haben, besonders wenn er das Beispiel des Homer, Hesiodus und anderer vortrefflicher Dichter vor Augen hat? wenn er mit Eifersucht bemerkt, daß die Geburten ihres Geistes, wodurch sie sich unsterblichen Namen und Ruhm bei der Nachwelt verdient haben, ebenfalls von dieser Art sind?

Ja, bedenke nur, was Lykurg seinem Vaterlande für Kinder geschenkt hat — eine Verfassung, dem Lacedämon, ja ich möchte sagen, ganz Griechenland seine Rettung zu danken hat.

Eben so haltet ihr den Solon in Ehren, weil eure Gesetze eine Frucht seines Geistes sind. Das gilt auch von so vielen andern vortrefflichen Männern, die sowohl unter den Griechen als fremden Völkern wegen ihrer vielen rühmlichen Thaten und Erfindungen, als Früchte der Weisheit und Tugend in jeder Art, in grossem Ansehen stehen. Wie vielen Männern dieser Art sind nicht schon wegen der Geburten ihres Geistes Tempel und heilige Denkmäler errichtet? Aber noch keinem, weil er Vater von einigen Kindern geworden ist!

In dieser geheimen Wissenschaft der Liebe, Sokrates, könntest du vielleicht auch noch einmal eingeweihet werden. Was aber die Vollendung in diesen Geheimnissen und den höchsten Grad des Anschauens betrift, wozu das bisherige nur Vorbereitung und Hülfsmittel ist, so weiß ich nicht, wenn man die Sache recht bedenkt, ob du dazu tüchtig seyn möchtest. Doch will ich gern alles thun, was nur irgend von meinem guten Willen abhängt, um dich diesem Heiligthum so nahe als möglich zu bringen. Folge mir also, wenn du kannst.

Wer zu einer vollkommenen Einsicht in dieses Geheimniß gelangen will, muß sich von Jugend auf nach schönen Körpern umsehen; und zuerst wählet er sich, wenn er anders richtig geleitet wird, einen einzichen schönen Körper, den er vor allen andern lieb gewinnt, und er zeugt in demselben die schönen Früchte seines Geistes. Darauf lernt er einsehen, daß die Schönheit seines Lieblings mit der Schönheit jedes andern Körpers in genauer Verwandschaft steht. Denn wenn es seine Richtigkeit hat, daß man der Schönheit als Art (und nicht blos als individueller Form) nachgehen muß, so ist es höchst widersinnig, wenn man nicht glaubt, daß die Schönheit bei allen Körpern eine und eben dieselbe ist.

So bald einer aber erst so weit ist, daß er dieses einsiehet, dann wird er auch ein Lieb-

haber

haber aller schönen Körper, und seine Anhänglichkeit an einer einzichen individuellen Form läßt dadurch nach; er macht längst nicht so viel mehr daraus.

Der nächste Schritt seiner Erkenntniß ist nun ferner, daß er die eigenthümliche Schönheit der Seelen viel höher als die der Körper schäzt. Eine edle und harmonische Seele, wenn auch ihr Körper nicht die schönste Blüte hätte, befriedigt ihn an sich schon; er liebt sie innigst und mit Sehnsucht; er gebiert ähnliche Früchte des Geistes, und sucht keine andere Befruchtung und Nahrung für seine Seele, als wodurch Jünglinge tugendhafter werden.

Hiedurch wird er alsdann zum Anblik der sittlichen Schönheit in den Gesezen und weisen Anordnungen geleitet, und überzeugt sich, daß diese keine andere Schönheit sey, als die seine eigene Seele in sich trägt. Die Schönheit des Körpers dagegen lernt er immer mehr gering schäzen.

Von der Stuffe dieser sittlichen Schönheit erhebt er sich nun, unter dem Geleit seines Führers zur Schönheit in den Wissenschaften. Er betrachtet mit offenem Auge diese wissenschaftliche Schönheit in dem weiten Umfange ihres Gebiets, so daß er nicht mehr an der Schönheit einer einzichen Seele oder sittlichen Verfassung haftet, wie ein Sklav das Kind seines Hauses einzich und

allein liebt und lieben muß. Denn eine so sklavische Anhänglichkeit an einem Einzichen zeugt von einer niedrigen und höchst eingeschränkten Seele. — Er begiebt sich viel mehr auf das grenzenlose Meer der Schönheit; und indem er die schönsten und erhabensten Früchte des menschlichen Geistes in jeder Art betrachtet, bringt seine Seele gleiche Geburten hervor und erzeugt aus sich philosophische Einsichten in reichem Maaße. Hiedurch wird er so lange genährt und gestärkt, bis er zur männlichen Reife gebracht, zur Anschauung einer einzichen allgemeinen Wissenschaft gelangt, die diese Schönheit ganz in sich hält.

Nun kommt das Höchste. Merke auf, Sokrates, so viel dir nur möglich ist.

Wenn einer in der geheimen Wissenschaft der Liebe alle diese Stuffen durch geleitet ist, so daß er die Bilder der Schönheit in der richtigen Folge nach einander gesehen hat, und bereits der Vollendung in dem Geheimnisse der Liebe nahe ist, so erblikt er plözlich eine Schönheit, deren Natur über alle Vergleichung ist. Und das ist eben diese allerhöchste Schönheit, Sokrates, worauf alle vorhergehende Versuche und Arbeiten abzielten.

Diese Schönheit ist nun zuerst ewig; — Kein Entstehen und kein Vergehen, weder Wachsthum noch Abnahme findet bey ihr Statt.

Ferner

Ferner ist sie allschön — nicht theilsschön theils häßlich; nicht nur dann und wann schön, dann und wann aber nicht; nicht in diesem Verhältniß schön, in jenem häßlich, und nicht an diesem Orte schön, an jenem häßlich, so daß sie nach dem Urtheil einiger zwar schön, nach dem Urtheil anderer hingegen häßlich wäre. Auch kann man sich diese Schönheit nicht so einbilden, wie etwa ein schönes Angesicht, schöne Hände, oder sonst irgend ein schöner Theil am Körper: auch ist sie nicht das, was man Schönheit einer Rede oder einer Wissenschaft nennt, so wie sie überhaupt in keiner fremden Hülle eingekörpert ist, wie das, was man Schönheit eines organischen und belebten Körpers nennt; sie findet sich weder auf der Erde, noch im Himmel noch irgendwo in einer Hülle, die sie nicht selbst ist: — sondern ist unveränderlich, blos in und für und mit sich selbst das, was sie ist, und in unvermischter Reinheit sich ewig gleich.

Alle übrigen Schönheiten sind nur in so fern schön, als sie mit dieser wesentlichen Urschönheit so oder so im Verhältniß stehen: jene entstehen und vergehen wieder, ohne daß diese dadurch im geringsten weder wächst noch abnimmt, noch sonst eine Veränderung leidet. Wenn hingegen einer von diesen vergänglichen oder veränderlichen Schönheiten durch alle Stuffen des Liebhabens zu dieser wesentlichen Schönheit gehörig aufsteigt,

und dieselbe erblikt, so reicht er fast schon ans höchste Ziel.

Denn dies ist der wahre Gang, den man entweder selbst, oder von einem andern geleitet, in der Liebe nehmen muß, daß man nämlich bei diesen einzelnen Schönheiten von gemischter Art anfängt, und sie alle durchgeht, bis man zu der wesentlichen gelangt, wozu jene lauter Vorbereitungen und Abzweckungen sind. Man kann sich die ganze Reihe der Schönheiten wie eine Leiter mit aufsteigenden Sprossen vorstellen. Von der untersten Stuffe der Schönheit eines einzichen Körpers, ersteigt man die zweite, wo Schönheit des einzelnen Körpers und der einzelnen Seele sich vereinigen; von der ersten und zweiten Stuffe erhebt man sich zu allen schönen Körpern und Seelen; von diesen zu den sittlichen Schönheiten weiser Gesetze und Anordnungen; von diesen zu den intellectuellen Schönheiten der Wissenschaften; und von diesen gehet es endlich weiter zu der allgemeinen Wissenschaft, welche keine andere ist, als die Wissenschaft jener wesentlichen Schönheit, womit man zum Ziele gelangt, nämlich zur Einsicht dessen, was an sich schön ist.

Dies ist die Stuffe des Lebens, lieber Sokrates, sprach die weise Prophetin, wo der Mensch, wenn irgend je, sagen kann, mein Leben ist ein wahres Leben, weil er nunmehro die Schönheit wesentlich schauet. Wenn du sie je erblicken soll-

test;

test, so wirst du selbst fühlen, daß Gold und Kleider, schöne Kinder und Jünglinge nichts dagegen sind. Diese unbedeutenden Dinge erregen jezt deine und so vieler andern Bewunderung: wenn ihr schöne Jugend erblikt, so haltet ihr euch zu derselben, und würdet, wo möglich, Essen und Trinken darüber vergessen, wenn ihr eure Lieblinge nur immer vor Augen haben, und immer bei ihnen seyn könntet.

Aber was meinst du, welche unvergleichliche Augenweide würde das erst seyn, wenn einer so weit käme, die Schönheit selbst zu sehen; sie ganz lauter, rein und unvermischt — nicht mit menschlichem Fleisch, Farbe und anderen Spielwerken der Sterblichkeit überzogen; sondern in ihrer reinen Göttlichkeit, und wesentlichen Gleichheit zu betrachten? Würde das Leben eines solchen Menschen nicht über alles gehen? eines Menschen — der das vor Augen hat, das schauet und das genießt, was des Menschen höchstes Ziel ist? Empfindest du nicht, daß hier allein der Fall ist, da ein solcher, im Geist auf diese Schönheit blikend, denn im Geist kann sie allein gesehen werden, — nicht mehr blosse Bilder der Tugend aus sich gebiert; sondern die Wahrheit und das Wesen derselben, weil der Gegenstand, an dem er jezt hangt, auch kein blosses Bild der Schönheit, sondern ihr Wesen selbst ist? Muß ein solcher, nachdem er wahre Tugend gebohren hat und

der-

derselben wartet und pflegt, nicht auch der Gottheit Freund und wenn irgend ein Mensch, unsterblich werden?

Sokr. Dies alles, mein Phädrus und ihr übrigen Freunde, lehrte die weise Diotima. Ich glaube ihr von ganzem Herzen, und weil ich ihr glaube, so werde ich auch andere Menschen zu überzeugen suchen, daß die menschliche Natur kein höheres Gut als diese Schönheit besizen kann, und daß sich wohl nicht leicht ein wirksamers Mittel finden liesse, als die Liebe, um sie dahin zu bringen.

Ich glaube daher auch, daß jeder Mensch die Liebe in Ehren halten muß; ich selbst schäze die Wissenschaft der Liebe sehr, und übe mich darin vorzüglich, so wie ich auch andere dazu aufmuntere, indem ich die Kraft und Stärke der Liebe, so viel ich nur immer kann, iezt und bei jeder Gelegenheit rühme und erhebe [12]).

Dies

---

12) Hier ist die Beschreibung der Liebe zu Ende. Zur allgemeinen Uebersicht alles dessen, was bisher davon gesagt ist, will ich die Hauptpunkte kurz zusammen gedrängt hier in einer Note beifügen

Die Idee der Liebe war bei den Griechen sehr mannigfaltig und nahm mancherlei Farben und Schattirungen an. Hier erscheint sie.

1. Nach dem Phädrus, 1. als eine uralte Gottheit. 2. Sie feuert zur edelsten Tugend an, wie z. B. die Alkeste und den Achill. 3. die Na-

tur

Dies ist es, lieber Phädrus, was ich zum Ruhme der Liebe sagen konnte. Willst du es für eine

---

tur der Liebe ist Begeisterung durch die Gottheit und fängt in dem Liebhaber an, der sie alsdann seinem Geliebten mittheilt. Ueberhaupt ist sie das köstlichste Kleinod und das kräftigste Triebwerk zur Tugend uud Glükseligkeit.

II. Pausanias unterscheidet zwei Arten der Liebe. Ueberall wo Venus, da ist auch Amor. Wie es zwei Venus, eine gemeine und höhere, giebt, so auch zwei Amors. 1) Der gemeine gehet auf Weiber und Körper. 2) Der himmlische blos auf das Männliche und auf Seele und sittliche Schönheit. Diese Liebe ist unsterblicher Natur; sie sucht also auch einen unsterblichen Gegenstand, die Seele, welche nicht wie der Körper, verblühet. Ihrer Lauterkeit wegen sucht sie nicht Knaben, sonderu verstandreiche Jünglinge. Sie kann nur in freien Staaten, nicht unter Tyrannen aufkommen, weil sie grosse und edle Gesinnungen einflöst, die ein Despot bei seinen Unterthanen nicht wünschen darf. Da diese ächte und hohe Liebe blos auf Tugend und geistige Schönheit gehet, so kann sie daher allein von der himmlischen Venus eingeflöst werden.

III. Euriximachus läßt diese Eintheilung der Liebe in die hohe und gemeine gelten, beschreibt sie aber als Naturkenner und reducirt ihren Begriff auf die allgemeine Harmonie des Weltalls, wodurch alle Wesen, Götter, Menschen, Thiere und Pflanzen und Elemente im Einklange und Freundschaft erhalten werden. Jeder Körper enthält eine doppelte Harmonie oder Liebeskraft, eine schöne und freundliche und eine widrige und feindliche. Jene wirkt Gesundheit, diese Krankheit. So ist es auch in der ganzen Natur. Jene muß daher gepflegt und diese unterdrükt werden. Dafür sind die verschiedenen Künste, als Heilkunst, Gymnastik, Musik, Astronomie und Magie oder Mysterien und Weihungen.

IV.

eine Lobrede derselben gelten lassen, so thue es; wo nicht, so nenne es, wie du willst.

Nach-

IV. Aristophanes legt eine kurzweilige Fabel von der ursprünglichen Menschennatur zum Grunde seiner Betrachtung, und erklärt darnach die Wirkungen und Phänomene der Liebe. Ihm ist sie das Sehnen und Streben nach der ursprünglich zweiten Hälfte, um dadurch wieder ein Ganzes zu werden.

V. Nach dem Agathon ist die Liebe der seligste, d. i. der schönste und ewig jugendliche Gott — also keine von den uralten Gottheiten. Die mythologischen Götterlegenden sind ihm blos dramatische Vorstellungen der Nothwendigkeit oder des ursprünglichen Naturzwangs. Dahingegen die Liebe so alt nicht seyn kann, weil sie sonst jene Gewaltsamkeiten unter den Göttern verhindert haben würde, da sie überall Harmonie und Freundschaft stiftet. Sie ist die schönste — freieste — tapferste und weiseste Gottheit. Durch ihren Anhauch wird alles zum Dichter; auch zeugt die Bildung alles Lebendigen von ihre Weisheit.

IV. Sokrates corrigirt die vorigen Reden und tadelt sie als blosse Rhapsodien und enkomische Zusammenstoppelungen ohne Rüksicht auf Wahrheit und Schiklichkeit. Darauf erklärt er, daß er auf seine eigne Art über diesen Gegenstand reden werde. Zuerst Fragen an den Agathon. 1) Die Liebe ist Liebe von Etwas oder sie hat einen Gegenstand. 2) Jede Liebe sezt Gefühl eines Bedürfnisses voraus — eines Bedürfnisses dessen, das nicht gegenwärtig ist; also ihr Gegenstand ist Schönheit, die sie wünscht, aber noch nicht hat; sie ist daher nicht selbst schön. Da das Schöne und Gute fast Eines ist, so bedarf sie auch des Guten, hat es aber selbst nicht; folglich gilt von ihr eben das in Absicht des Guten. — Hierauf trägt er die Theorie der weisen Diotima von der Liebe vor (welche Platons eigene Theorie ist). 1) Die Liebe ist ihrer Natur nach nicht

schön

Nachdem Sokrates nun ausgeredet hatte, prieß ihn die ganze Gesellschaft: nur allein Aristo-

---

schön und nicht häßlich, sondern ein Mittel zwischen beiden. 2) Nicht weise und selig und unsterblich, aber auch nicht das Gegentheil, sondern von diesem Allen das Mittel. 3) Sie ist folglich ein Dämon oder Mittelding zwichen dem Unsterblichen und Sterblichen, ein Vermittler beider, der zugleich die Lücken zwischen beiden ausfüllt. 4) Sie ist daher das allgemeine Band, was dieses Weltall zusammenhält. Durch ihren Kanal gehen alle Künste und Wissenschaften. 5) Ihrem Ursprunge nach ist sie ein Abkömmling des Porus und der Metis — daher die Natur und das Schikfal dieses Dämons zwiefach ist: eben so reich als arm, eben so weise als unweise, die Weisheit nicht besizend, aber darnach lüsternd. Der Begriff der Liebe ist an sich allgemein, wie der von ποιησις; aber er wird näher bestimmt und auf eine gewisse Neigung eingeschränkt — Diese Neigung geht schlechthin auf das Schöne und Gute, um dieses zu besizen und zwar auf immer. Sie sucht daher überall das Schöne als ein Vehikulum ihrer Zeugungen und Geburt. Ihre Fruchtbarkeit ist entweder körperlich oder geistig. Sie strebt durchgängig nach Unsterblichkeit, auch im Leiblichen, daher die Liebe der Eltern für die Erhaltung ihrer Jungen. Die Körperlichfruchtbaren sehnen sich nach den Weibern. Der fruchtbare Geist aber blos nach dem Männlichen. Diese leztere Liebe ist viel höher und edler. Denn ihr hat man alle schöne Geburten des Geistes zu danken, alles was Dichter, Weise und Gesezgeber hervorgebracht haben. Eigentlich ist die Liebe ein Geheimniß, zu dessen höchsten Stuffe oder Vollendungsgrad (τελειωσις) und Anschauung (Epopsie) nur sehr wenige gelangen. Diese Stuffenleiter der Schönheit nach allen ihren Sprossen wird nun mit einem ätherischen Pinsel ausgemahlt. Von der Schönheit eines indi-

vi-

stophanes wollte etwas gegen ihn anbringen, weil Sokrates seiner erwähnt hatte. Allein er mußte damit zurük bleiben, weil man plözlich ein Klopfen und Lermen an der Thür des Vorhofes vernahm, wobei bacchantische Junggesellen und eine Flötenspielerin sich hören liessen. Agathon befahl also seinen Sklaven, daß sie hingingen und zusähen, was da wäre. Ist es ein Freund von uns, sagte er, so führt ihn her; wo nicht, so sagt, daß wir nicht mehr beim Trinkbecher, sondern bereits in völliger Ruhe wären. Es währte aber nicht lange, so ließ Alkibiades sich im Vorhofe hören. Er war sehr berauscht und rief überlaut. Wo ist Agathon? Ich will zum Agathon!“ hörte man ihn beständig schreien. Die Flötenspielerin führte ihn also, in Begleitung einiger andern von dieser lustigen Gesellschaft, vor die Thür. Mit einem buschichten Kranz von Epheu und Violen um-

---

viduellen Körpers steigt man zur idealen Schönheit aller Körper —— dann zur Schönheit der Seele —— zur sittlichen Schönheit in weisen Gesezen und Anordnungen —— zur allgemeinen Schönheit alles Geistigen und Intellectuellen oder der Wissenschaften nach ihrem ganzen Umfange — dann endlich zur höchsten Wissenschaft des Ideals aller Schönheit, die alle vorhergehende Arten in sich vereinigt. Diese wesentliche Urschönheit ist ewig, allschön, unvermischt rein, sich ewig gleich und ohne alle Hülle. Sie ist das höchste Gut und die Vollendung der menschlichen Natur. Hiezu ist die Liebe das wirksamste Mittel, und in so fern muß sie gepriesen werden.

umwunden und mit vielen festlichen Binden ums Haupt, rief er laut: Guten Abend, Ihr Herrn! Nehmt doch einen Freund auf, der schon viel getrunken hat, und auch mit euch noch trinken möchte! oder wenn ihr lieber wollt, so können wir wieder abziehen, nur den Agathon müssen wir erst mit nehmen, und ihm einen Kranz um den Kopf flechten, denn seinentwegen bin ich hier gekommen. Gestern konnt' ich nicht dabei seyn: jezt aber komme ich mit diesen heiligen Binden ums Haupt, um von meinem Kopf das Haupt des Allerweisesten und Schönsten zu bewinden. Ihr verlacht mich wie einen trunkenen Menschen, daß ich so rede? Ihr mögt lachen oder nicht, so weiß ich doch, daß das wahr ist, was ich rede. Antwortet mir sogleich, und sagt mir rein aus, soll ich herein oder nicht? trinkt ihr oder trinkt ihr nicht?

Hier riefen ihm alle entgegen, er möchte herein kommen, und sich bei sie sezen. Auch Agathon rief ihn. Alkibiades kam also mit seinem Gefolge herein. Er nahm sich die Binden herunter, um sie dem Agathon wieder umzuthun, bemerkte aber den Sokrates gar nicht, ob er ihn gleich vor Augen hatte: sondern sezte sich gleich neben dem Agathon nieder, so daß er sich nun zwischen diesem und dem Sokrates fand, der ihm Plaz gemacht hatte.

Kaum hatte sich Alkibiades gesezt, so küßte er den Agathon und bewand ihm das Haupt. Agathon hingegen befahl seinen Sklaven, dem Alkibiades die Schuhe loszumachen, damit er als Dritter zwischen ihnen liegen könnte.

Ja das thut! erwiederte Alkibiades. Aber wo ist denn der dritte Gast? Hiebei sahe er sich um und erblikte den Sokrates: und kaum sahe er ihn, so fuhr er zurük mit dem heftigen Schrei: O je! was ist das? Ich sehe, Sokrates, du stellst mir überall nach, und hast dich darum hieher gesezt. So machst du es beständig: überall kommst du mir plözlich vor die Augen, wo ich dich am wenigsten erwarte. Warum eben hier? und warum just auf diesem Bette? warum finde ich dich nicht eben so wohl beim Aristophanes, oder bei sonst einem lächerlichen oder lächerlich seyn wollenden Menschen? Aber ich kenne deine List. Du suchest überall den Schönsten, und hast dich auch hier beim Schönsten niedergelassen.

Sokr. O Agathon, stehe mir bei! Die Liebe dieses Mannes kommt mir theuer zu stehen. Seit dem ich sein Liebhaber bin, darf ich es nicht mehr wagen, irgend einen Schönen nur einmal anzusehen, oder ein Wort mit ihm zu sprechen, ohne daß dieser sogleich in Eifer und Flamme geräth, sich wunderbar anstellt, und mit mir zankt, ja wohl gar Hand an mich legen möchte. Schüze mich also, ich bin in Gefahr: stifte Frieden,

oder stehe mir bei, wenn er Gewalt brauchen will. Denn ich erschrecke vor seiner Wuth und grimmigen Liebe.

Alkib. Keine Aussöhnung zwischen uns beiden! Du sollst mir ein andermal hiefür büssen! Für jezt aber, Agathon, mußt du mir einige Binden überlassen, damit ich auch dieses bewundernswerthe Haupt schmücke. Er möchte sonst sehr böse auf mich werden, wenn ich ihm nicht gleiche Ehre mit dir wiederfahren liesse, da er doch in der Kunst zu reden allen Menschen überlegen ist, und nicht blos dann und wann einmal einen Sieg davon trägt, wie du neulich, sondern überall und bei jeder Gelegenheit.

Zugleich nahm er Binden, legte sie dem Sokrates um, und ließ sich nieder. Wie dies vorbei war, fing er an: Lustig, Freunde! Ihr seyd mir zu nüchtern! Das geht nicht! Zu trinken her! Haben wir das nicht ausgemacht? Ich selbst wähle mich zum Anführer und werde euch so lange trinken lassen, bis ihr genug habt. Einen grossen Kulp her, Agathon, wenn du einen hast. Doch da ist schon einer, so groß wir ihn brauchen. Sklav! den Pokal her, der dort steht! Ich sehe, er faßt über acht Becher.

Nachdem er hierauf den Pokal angefüllt hatte, leerte er ihn aus, und gab ihn dem Sokrates. Aber, lieben Freunde, sagte er, mit diesem wird mir mein Kunststück nicht gelingen. Denn man

mag ihm noch so viel einschenken, er trinkt es aus, und bleibt immer so nüchtern, wie er war.

Der Sklav schenkte also ein, und Sokrates trank.

Hierauf fing Eurykimachus an:

Eurykim. Wir sind ja wunderliche Leute, Alkibiades! Wir trinken die Becher aus, und sagen kein Wort dabei; stimmen nicht einmal ein Lied an; sondern giessen es hinunter, als wenn wir blos für den Durst tränken.

Alkib. Nun, es lebe Eurykimachus! der beste Sohn des besten und weisesten Vaters!

Eurykim. Ja es lebe auch Alkibiades! Aber was sollen wir denn anfangen?

Alkib. Was du befiehlest. Dir muß man gehorchen. Ein Arzt gilt für viele andere. Sage also, was willst du?

Eurykim. So höre denn! Ehe du hier kamst, war unter uns ausgemacht, daß jeder von uns nach seinem besten Vermögen der Liebe eine Lobrede halten sollte. So ging es zur Rechten im Kreise herum. Wir alle haben nun schon geredet, du aber noch nicht, sondern hast blos getrunken: du must also auch reden: Bist du damit fertig, so kannst du dem Sokrates von neuen etwas auflegen, was du willst; dieser macht es eben so

mit

mit seinem Nachbar zur Rechten, und so geht es in der Reihe fort.

Alkib. Das ist zwar recht gut, Eryximachus: allein ein Trunkener kann unmöglich mit Nüchternen in der Redekunst wetteifern. Beide sind sich zu ungleich. Und dann, bester Mann, möchte ich wissen, ob Sokrates durch seine Rede dir irgend Beifall abgewonnen hat; oder ob du nicht ganz vom Gegentheil dessen, was er vorgetragen hat, überzeugt bist?

Wenn ich aber ein Lobrede halten soll, so muß ich den Sokrates selbst wählen. Denn in seiner Gegenwart dürfte ich wahrhaftig keinen andern, als ihn, loben, keinen Gott und keinen Menschen: er würde sonst Hand an mich legen.

Sokr. O Alkibiades! was sagst du!

Alkibiad. Keine Widerrede! Sokrates: Denn so wahr ich lebe, nicht einen einzigen hätte ich das Herz in deiner Gegenwart zu loben.

Eryx. Nun so thue denn, Alkibiades, was Sokrates gern siehet. Halte eine Lobrede auf ihn selbst.

Alkib. Wie meinst du, Eryximachus; daß ich es anfangen muß, um mich an diesem

wunderbaren Manne zu reden, und in eurer Gegenwart meinen Muth an ihm zu kühlen?

Sokr. Was hast du gegen mich im Sinn, Freund? Willst du mich etwa zum Narren loben? oder was soll daraus werden?

Alkibiad. Ich werde die Wahrheit reden: bitte aber erst um Erlaubniß.

Sokr. Nun die Wahrheit zu reden, erlaube ich dir gern, und fodere dich selbst dazu auf.

Alkib. Wenn ich sie nur treffen könnte! Aber gib du selbst Acht. Ich erlaube dir, sobald ich eine Unwahrheit sage, mir gleich in die Rede zu fallen, und mir zu zeigen, wo ich fehle. Denn zu lügen, ist nie mein Vorsaz. Wenn ich aber allerlei Seltsames durch einander sagen sollte, wie es mir zuerst auffällt, so darfst du dich darüber nicht wundern. Denn in meiner jezigen Lage kann es mir gewiß nicht leicht seyn, von deinem wunderbaren Charakter ohne Anstoß und mit Ordnung zu reden.

Nun, meine Freunde, ich werde eine Lobrede auf den Sokrates halten! aber nicht anders als in Bildern. Er selbst wird vielleicht denken, ich suchte nur Bilder, um ihn lächerlich zu machen. Das ist aber mein Wille nicht; sondern ich wähle Bilder, um die Wahrheit anschaulicher;

aber

aber nicht, um seinen Charakter lächerlich zu machen.

Zuerst erkläre ich also, daß Sokrates die größte Aehnlichkeit mit jenen Silenen hat, die die Bildhauer zwischen andere Statüen sezen, und ihnen Pfeifen oder Flöten in die Hände geben. Wenn man diese Silenen in der Mitte von einander thut, so siehet man inwendig die schönsten Bilder der Götter.

Ferner kann ich den Sokrates sehr gut mit dem Satyr Marsyas vergleichen. Denn daß du im Aeussern just wie ein Satyr aussiehest, Sokrates, wirst du selbst nicht leugnen. Aber auch im Uebrigen gleichst du dem Satyr Marsyas, und das will ich dir beweisen. Du strafst doch gern, nicht wahr? Willst du das nicht gehabt haben, so kann ich gleich Zeugen rufen. Eben so verdienst du als Flötenspieler viel mehr Bewunderung, als jener. Denn Marsyas brauchte doch immer noch gewisse musikalische Instrumente, um durch die Kunst seines Mundes die Menschen zu bezaubern. Seine Melodien thun daher noch jezt ihre Wirkung. Denn was von den bezaubernden Melodien des Flötenspieler Olympus erzählt wird, schreibe ich blos dem Marsyas zu, weil jener es von diesem gelernt hat. Seine Melodien haben allein diesen Reiz. Es mag sie ein Virtuose oder eine gemeine Flötenspielerin vortragen, so werden die Zuhörer doch immer hingerissen, und man erkennt jeden,

dem Götterſinn und Geheimniſſe Bedürfniß 13) ſind, weil dieſe Melodien ſelbſt göttlich ſind.

Eben ſo betrachte ich dich, Sokrates. Nur unterſcheidest du dich dadurch vom Marſyas, daß du die Menſchen ohne alle Inſtrumente der Kunſt, und blos durch deine Reden bezauberſt.

Wenn wir einen andern auf ſeine Art reden hören, ſo mag er in der Kunſt zu reden noch ſo vortrefflich ſeyn, es frägt doch Niemand was danach. So bald wir hingegen dich hören, oder auch nur deine Reden aus eines andern Munde, geſezt auch, daß es nur ein gemeiner Menſch iſt, der ſie dir nacherzählt, ſo werden wir gleich davon bezaubert: jeder wird dadurch entzükt und hingeriſſen, er ſey Mann oder Weib oder Knabe. Wenn ihr nur nicht glaubtet, Freunde, daß ich wie ein Trunkener redete, ſo wollte ich es euch mit einem Eide betheuern, wie wunderbar die Reden des Sokrates auf mich ſelbſt wirken. Ich habe dieſer Fälle ſchon oft gehabt, und habe ſie noch immer. Nie kann ich ihn hören, ohne daß mir das Herz im Leibe hüpft, und zwar ſtärker wie den Korybanten;

13) D. i. man ſieht aus den beſondern Beifall, womit einige dieſe Melodien anhören, daß dergleichen hohe und geheimnißvolle, Melodien Bedürfniß für ihr Herz ſind.

ten; ganze Thränengüsse preßt er mir aus. Und wie ich sehe, gehet es den allermeisten eben so.

Wenn ich den Perikles oder andere vortreffliche Redner gehört habe, so ist mir zwar die Schönheit und Stärke ihrer Reden aufgefallen; aber so was habe ich nie dabei empfunden: nie ist meine Seele dadurch so in ihrem Innersten erschüttert worden, daß sie, ganz unwillig auf sich selbst, ihre sklavische Gesinnung sich vorgeworfen hätte. Dieser unser Marsyas hingegen hat mich schon so oft dahin gebracht, daß ich zu mir selbst gesagt habe, du darfst unmöglich so fort leben, wie bisher.

Und dies wirst du nicht leugnen, Sokrates. Ich weiß nur zu wohl, daß wenn ich in diesem Augenblik ihm mein Ohr geben wollte, ich es nicht aushalten könnte: mein Innerstes würde eben so bewegt werden. Jedesmal bringt er mich so weit, daß ich gestehen muß, ich handle unverzeihlich, daß ich mich selbst so vernachläßige, ohngeachtet ich noch viel brauche, und mich dagegen um die Staatsangelegenheiten der Athenienser bekümmere. Gleich den Zaubertönen der Sirenen muß ich ihn fliehen und meine Ohren verstopfen, damit ich mich nicht ganz bei ihm in Ruhe seze und zum Greise werde, ohne mein Glük zu versuchen.

Auch ist er der einziche aller Menschen, der das über mich vermag, daß ich mich vor jedem Menschen schäme. Dies sollte mir wohl Niemand zutrauen. Doch schäme ich mich nur vor ihm allein. Denn ich fühle es zu sehr, wie unmöglich es ist, dasjenige zu misbilligen, was er von mir verlangt. Allein so bald ich wieder von ihm bin, werde ich von neuen durch Ehrsucht und Gunst des Volks geleitet. Daher gehe ich ihm aus dem Wege und meide ihn, so viel ich kann. Kommt er mir aber doch entgegen, so schäme ich mich, weil ich meinen eigenen Zusagen und Bekenntnissen so zuwider lebe.

Oft denke ich, o wenn er doch todt wäre! und doch weiß ich wohl, daß wenn der Fall käme, ich mich viel mehr betrüben würde, als wenn er mir die bittersten Vorwürfe macht. Ich weiß also nicht, wie ich mich recht gegen ihn verhalten soll.

So stark wirkt der Zauberton dieses Satyrs auf mich; ja nicht nur auf mich, sondern auch auf viele andere.

Hört mich! Ich will euch beweisen, daß ich vollkommen Recht habe, ihn mit jenem Marsyas zu vergleichen. Die Aehnlichkeit zwischen beiden ist ausserordentlich; und an Zauberkraft steht Sokrates jenem gewiß nicht nach. Ihr könnt es mir sicher zu glauben, daß ihn keiner von euch kennt.

Aber ich will ihn euch noch näher beschreiben, weil ich doch einmal dabei bin.

Betrachtet also nur folgendes, um meine Vergleichung sehr treffend zu finden.

Zuerst ist Sokrates in die Schönen verliebt, ist immer gern bei ihnen, und wird durch ihren Umgang ganz ausser sich gesezt.

Ferner ist er, seinem Vorgeben nach, in allen Dingen unwissend und weiß nichts.

Dazu kommt! seine äussere Figur, die in der That sehr silenenhaft ist. Allein diese ist ihm nur so umgeworfen, wie ein äusseres Gewand, und zeigt blos seine Aussenseite, wie bei jenen Silenen der Bildhauer. Thut ihn aber von einander, lieben Gäste, so wird euch die innere Fülle seiner Weisheit in Erstaunen sezen.

Ferner müßt ihr wissen, daß weder äussere Schönheit, noch Reichthum, noch Ansehen und Macht, noch irgend etwas von den Vorzügen, warum das Volk die Menschen glüklich preist, ihm im geringsten der Aufmerksamkeit würdig scheint; vielmehr verachtet er alle diese Dinge mehr, als ein Mensch glauben kann. Er hält alle diese Herrlichkeit ganz und gar für nichts und uns auch für nichts, die wir sie schäzen.

Sein täglicher Verkehr mit den Menschen ist ewiger Scherz und Spott. Aber sein Ernst liegt in ihm — man öffne diesen Silen und sehe

die

die Bilder davon. — Vielleicht hat keiner von euch sie je gesehen; aber ich weiß wohl Zeiten, da ich sie gesehen habe. Ihr Goldglanz, ihre unvergleichliche und wunderbare Schönheit wirkt mit solcher Gewalt auf einen, daß man sich augenbliklich entschließt, alles zu thun, was er von einem verlangt.

Da ich einst glaubte, daß er im Ernst an meiner schönen Gestalt hinge, so dacht' ich wunder wie viel ich über ihn gewonnen hätte, und was ich alles aus ihm machen könnte. Du darfst dem Sokrates nur willfahren, sagte ich zu mir selbst, so wird er dir alle seine Geheimnisse sagen. Und nun, lieben Freunde, that sich mir erst was rechts auf meine Schönheit zu gute. Da ich nun vorhin nie allein mit ihm gewesen war, sondern immer einen Begleiter bei mir zu haben pflegte, so glaubte ich, da ich jezt mit diesen Gedanken umging, daß es nun Zeit wäre, diesen wegzulassen. Ich ging also ganz allein zu ihm. —

Ich muß euch die ganze reine Wahrheit sagen, meine Freunde. Gebt also wohl Acht. Und du, Sokrates, falle mir gleich in die Rede, so bald ich eine Unwahrheit sage, und zeige sie mir.

Ich war also, wie gesagt, ganz allein bei ihm, und glaubte, er würde nun mit mir reden, wie ein Liebhaber mit seinem Liebling redet, wenn beide ganz allein sind: ich freuete mich darauf. Allein nichts weniger als das geschahe; sondern er redete mit mir nicht anders, als

er

er sonst immer gethan hatte, und das so fort bis an den Abend, da er mich verließ.

Nach diesem foderte ich ihn auf den Kampfplaz und trieb mit ihm gymnastische Uebungen, weil ich glaubte, ich würde hiedurch etwas ausrichten. Das ist nun oft geschehen, ich habe oft mit ihm allein gerungen, ohne daß ein Mensch dabei gewesen wäre: aber — kurz und gut — bei dem Allen kam weiter nichts heraus.

Da ich nun auch hiedurch meinen Zwek nicht erreicht hatte, so glaubte ich, ich müßte ihn in noch stärkere Versuchung führen; ich entschloß mich daher, nicht eher abzulassen, bis ich mein Vorhaben durchgesezt hätte. Hört also, was ich alles versucht habe, um ihn zu gewinnen.

Zuerst bat ich ihn bei mir zu essen, ganz in der Absicht eines Liebhabers, der seinen Liebling ins Nez ziehen will. Anfangs wollte er indessen gar nicht daran; nachmals aber ließ er sich doch bewegen und kam. So wie er aber gekommen war, wollte er auch wieder weg, so bald man gegessen hatte. Ich ließ ihn auch einige mal gehen, weil ich mich schämte, gleich anfangs meine Absicht blicken zu lassen. Nachmals aber dacht ich, du mußt ihn näher anlocken. Er aß einst bei mir, und wieman aufgestanden war, fing ich mit ihm eine Unterredung an, die bis in die späte Nacht fortgesezt wurde. Hierauf wollte er doch weg. Da ich ihm aber sagte, daß es bereits nach Mitternacht

nacht wäre, ließ er sich bewegen zu bleiben. Er schlief also die Nacht in dem mir zunächst stehenden Bette, worin er bei Tische geruhet hatte. Niemand außer uns schlief in diesem Zimmer.

Alles, was ich bisher erähzlt habe, ist so, daß jeder es hören kann: was aber nun folgt, möchte euer Ohr nicht eher tragen, als bis ihr folgendes Sprichwort erwogen habt: Wein macht offenherzig Jung und Alt. Eben so ungerecht würde es seyn, wenn ein Lobredner des Sokrates gerade diejenige That verschwiege, worauf er am meisten stolz thun kann. Es geht mir in der That, wie einem, den die Otter gestochen hat. Denn von einem solchen sagt man, daß er mit keinem andern von seiner Krankheit rede, als mit denen, die selbst gebissen sind, in so fern diese allein aus eigner Empfindung wissen, wie einem solchen zu Muthe ist, und aus Mitleiden ihm verzeihen, wenn er im Zustande des Schmerzens sich nicht scheuet, alles zu reden und zu thun, was ihm vorkommt.

Eben so bin ich auch verwundet: zwar durch keine Otter; aber durch etwas, das viel peinlicher ist, als alle Wunden, die jemand durch den Stich giftiger Thiere bekommen kann. Denn wenn eines Menschen Herz oder Seele oder wie man das Denkende und Empfindende in ihm nennen will, durch den Geist der Philosophie getroffen wird, so gehet die Wunde tiefer, als kein Otternbiß eindringen kann,

besonders wenn die Seele noch jung und von lebhafter Empfindlichkeit ist: diese Reden der Philosophie greifen sie so stark an, daß sie alles mögliche thut und redet.

Dies finde ich nicht nur bei mir, sondern sehe es auch an den Phädrussen, Agathons, Eurymachussen, Pausaniässen, Aristodemen und Aristophanen; ja selbst am Sokrates: und was soll ich alle die hernennen, die ein gleiches erfahren? Ihr alle kennt so gut als ich diese philosophische Raserei und Wuth aus eigner Erfahrung. Um so eher werdet ihr insgesammt mich hören und verstehen; auch mich sanft beurtheilen, wenn ich euch sage, was damals zwischen mir und dem Sokrates vorgefallen und geredet ist. Gibt es aber Sklaven hier, oder irgend einen Profanen und in den Geheimnissen der Philosophie nicht Eingeweiheten, so müssen diese ihre Ohren fest verschließen.

Nachdem also — nun hört mich Freunde! — nachdem das Licht ausgelöscht, und kein Bedienter mehr im Zimmer war, so glaubte ich, daß es nun Zeit sey, keine weitere Umwege zu nehmen, sondern ihm ganz frei und offenherzig zu entdecken, was ich auf dem Herzen hatte. Schläfst du schon Sokrates? sagte ich, indem ich ihn anrührte.

„Noch nicht!“ war die Antwort.
Weißt du, was ich bisher von dir gedacht habe?

„Was

„Was denn?“

Du bist der einzige meiner Liebhaber, von dem ich geglaubt habe, daß er Achtung verdiente: nur ist es mir immer vorgekommen, daß du zu schüchtern wärst, um dich mir zu entdecken. Da ich aber so gegen dich gesinnt bin, so würde ich es für unsinnig halten, dir nicht in allem zu willfahren, sowohl hierin, als wenn du sonst etwa meines Vermögens oder meiner Freunde bedürftig wärst. Denn unter allen Wünschen, die ich habe, ist mir keiner ehrwürdiger und theurer, als der möglichst beste Mann zu werden. Nun aber glaube ich, daß mir Niemand hiezu so beförderlich seyn kann, als du. Wie sollte ich also einem solchen Manne nicht in allem zu gefallen leben? Ich würde mich vor der geringen Anzahl der Verständigen mehr schämen, es nicht zu thun, als vor dem zahllosen Haufen der Narren, die mir diese Gefälligkeiten übel deuten könnten.

Hierauf antwortete mir Sokrates sehr ironisch und ganz nach seiner gewöhnlichen Art: Lieber Alkibiades! du scheinst in der That keine gemeine Seele zu haben, wenn das wahr ist, was du in Absicht meiner sagst. Ich besitze freilich eine gewisse Kraft, wodurch du besser werden kannst — — du kannst in mir eine Schönheit sehen, die viel ausserordentlicher ist als deine Wohlgestalt, und die diese bei weitem übertrift. Der Anblik derselben muß dich geneigt machen, wenn

wenn anders deine vorgegebene Gesinnung ungelogen ist, dich mit mir zu vereinigen und meine Schönheit gegen die deinige umzutauschen. Denn du gewinnst dadurch von mir viel mehr, als ich von dir; gibst blossen Schein und Meinung des Schönen hin und bekommst dafür die Wahrheit desselben, so daß es so gut ist, als wenn du für schlechtes Metall Gold eintauschtest.

Allein, liebster Freund, du mußt dich erst noch besser überzeugen, daß du von mir nicht etwa als einem Nichtswürdigen getäuscht wirst. Das Auge des Geistes fängt alsdann erst an scharf zu sehen, wenn die Schärfe des leiblichen Gesichts bereits nachgelassen hat. So weit bist du aber längst noch nicht.

Nachdem ich dies angehört hatte, erklärte ich: was meine geäusserte Gesinnung anbetrifft, Sokrates, so ist diese allerdings ungelogen: ich habe nichts gesagt, als was mein Herz wirklich fühlt. Bestimme du aber selbst in dieser Sache, was du sowohl in Absicht deiner als meiner für das beste hältst.

Nun das war schön! erwiederte er. Wir wollen künftig gemeinschaftlich zusammen überlegen und thun, was für uns beide sowohl in dieser als in jeder andern Absicht am besten scheint.

Diese Frik-... ...ung und daß ich glaubte, ich hätte ihn durch meine Reden wie durch einen Pfeil verwundet, bewog mich, den Augenblik aufzustehen, ohne daß ich ihn weiter ein Wort sagen ließ, und ihn mit in den Oberrock zu wickeln, den ihr hier sehet: denn es war Winter: — und so lagen wir nun beide unter einer Decke; meine Arme hielten diesen in Wahrheit glücklichen und bewundernswerthen Weisen umschlungen; wir ruheten bis an den Morgen.

Auch dies kannst du in Wahrheit nicht leugnen, Sokrates!

Ohngeachtet ich nun meine Liebkosungen so weit trieb, blieb er doch kalt wie Eis: er verachtete, verspottete, und verschmähete meine Schönheit ganz, so sehr ich auch glaubte, daß sie allerdings nicht zu verschmähen wäre. Urtheilt selbst, meine Freunde! dennihr kennt den Stolz und Uebermuth des Sokrates! Euch also, als meinen Richtern, betheuere ich, bei allen Göttern und Göttinnen! daß ich nicht anders vom Sokrates aufgestanden bin, als wenn ich bei einem Vater oder ältern Bruder geschlafen hätte.

Wie mußte mir aber seit diesem zu Muthe seyn? Was mußte ich denken? Ich, der ich mich verachtet glaubte, und dabei doch den Charakter, die besonnene Enthaltsamkeit und Heldenmüthigkeit

des

des Sokrates so sehr liebte? Ich — der ich einen Mann gefunden hatte, dergleichen ich zuverlässig nie wieder zu finden glaubte? Nie einen, der mir an Klugheit und Stärke des Geistes so viel seyn könnte?

In der That konnte ich eigentlich weder böse auf ihn seyn und mich seinem Umgange entziehen, noch sahe ich irgend ein Mittel, ihn für meine Absicht zu gewinnen: denn daß man durch Geld und Gut über ihn weniger, als durchs Schwerdt über den Ajax vermöchte, wußte ich sehr wohl. Ja so gar das einzige Mittel, wodurch ich glaubte, daß er noch zu fangen wäre, hatte mich betrogen. In dieser Verlegenheit ging ich also herum — so sehr Sklav vom Sokrates, als kein Mensch von einem Menschen seyn kann.

Dies alles trug sich zwischen uns beiden bis dahin zu. Nach diesem aber fochten wir zusammen in der Schlacht bei Potidäa, und waren auch Zelt- und Tischgenossen zusammen. In diesem Kriege war er nicht nur mir, sondern einem jeden beim ganzen Heere an Stärke und Duldsamkeit in Strapazen überlegen. Und wenn wir irgend wo genöthigt wurden zu hungern, wie dies im Kriege wohl der Fall zu seyn pflegt; so jammerten die übrigen, und er machte sich daraus nichts.

Eben so, wenn wir Ueberfluß hatten, war er der einziche, der recht zu genieſſen und Maaße zu halten wußte, besonders in Absicht des Trinkens. Gewöhnlich wollte er nicht trinken: wenn er aber genöthigt wurde, so konnte es ihm Niemand gleich thun.

Ja was noch am meisten zu bewundern ist, nie hat Jemand den Sokrates trunken gesehen. Und bis diese Stunde würde es schwer halten, ihn der geringsten Schwachheit hierin zu überführen.

Gegen die Strenge des Winters aber — denn die Winter sind in den dasigen Gegenden sehr hart — bewies er sich ganz ausserordentlich. Unter andern war es einst so bitterlich kalt, daß Niemand es wagte heraus zu gehen; oder wenn ja einer ausging, so hüllte er sich in alle mögliche Kleider, und wickelte tausend Felle und Tücher um die Füße. Sokrates hingegen ging aus, ohne im geringsten ein ander Kleid über zu ziehen, als was er vorhin und immer zu tragen pflegte: und über das Eis ging er barfuß leichter, als andere in ihren Schuhen. Die Soldaten aber sahen ihn mit schelsüchtigen Augen an, weil sie glaubten, er verachte sie. So betrug sich Sokrates überhaupt in Absicht seiner äussern Lebensart.

Nicht weniger merkwürdig sind auch die ausserordentlichen Thatbeweise von heldenmüthiger Tapferkeit und unablässiger Duldsamkeit, die Sokrates in eben diesem Kriege an den Tag legte.

Es traf sich einst, daß ihm früh Morgens etwas in die Gedanken kam, worüber er nachzusinnen anfing und dabei unbeweglich auf demselben Flek stehen blieb. Da es hiemit nun nicht fortwollte, so blieb er auch immer und unablässig in tiefen Gedanken stehen. Es war bereits Mittag, und die Leute, welche ihn bemerkt hatten, konnten sich nicht genug wundern. Einer sagte zum andern: Sokrates steht in tiefsinnigen Gedanken, und hat von früh Morgens an bis jezt seinen Flek nicht verlassen. Am Abend endlich, da er noch immer unbeweglich stand, gingen einige Soldaten aus Jonien, nachdem sie vorher gegessen hatten, mit ihren Matrazen in der Hand (es war just Sommer) zu ihm hinaus, und schliefen daselbst unter freiem Himmel, um zu sehen, ob er auch die ganze Nacht so stehen bleiben würde. Er aber ging nicht eher vom Flek, bis früh Morgens die Sonne aufging. So bald er diese sahe, grüßte er sie, und ging so weg.

Eben so wenig darf ich verschweigen, wie er sich in den Gefechten bewiesen hat. Ihr kennt jene Schlacht, nach welcher ich von den Heer-

führern mit dem Ehrenkranz des Heldenmuths beschenket wor[redacted] bin. Ich würde aber nicht mit dem Leben davon gekommen seyn, wenn nicht Sokrates mich gerettet hätte. Ihm allein hab' ich mein Glük zu verdanken. Denn da ich verwundet war, so vertheidigte er so wohl mich als meine Waffen und rettete beides.

Du weißt wohl, Sokrates, daß ich damals von den Heerführern verlangte, sie möchten dir diesen Ehrenkranz auffezen (dies ist die Wahrheit, wie du nicht leugnen wirst): allein da die Heerführer auf meine Person sahen, und den edelsten Preis lieber mir zuerkennen wollten, so drangst du noch eifricher, als sie selbst, darauf, daß sie diese Ehre lieber mir als dir erweisen möchten.

Eben so heldenmüthig, meine Freunde, bewies sich Sokrates bei Gelegenheit, da unsere Leute von Delium aus die Flucht ergreifen mußten. Hier war es eine Freude, den Sokrates zu sehen. Ich war zu Pferde dabei; er aber zu Fuß. Da die Unsrigen bereits die Flucht ergriffen und sich zerstreut hatten, war Niemand als er und Laches, die das Herz hatten, sich umzuwenden. Ich traf dazu und sahe ihre Beherztheit: munterte sie auf, sich brav zu halten, und versprach, daß ich sie nicht verlassen würde. Hier glänzte Sokrates noch mehr, als zu Potidäa. Ich selbst

brauch-

brauchte mich weniger zu fürchten, weil ich zu Pferde war. Erstlich übertraf er den Laches ausserordentlich an kluger Vorsicht und Gegenwart des Geistes. Ferner sahe ich bei dieser Gelegenheit ganz vorzüglich, was du vorhin vom Sokrates sagtest, Aristophanes, nämlich daß er mit stolzem Sinn über alles herfahre. Dies that er damals so sehr, als er jezt irgend thun kann; er schlug überall seine Augen hin und beobachtete mit ruhigem Blik Freund und Feind. Er zeigte jedem schon in der Ferne, daß wer ihn anrührte, nicht gut wegkommen würde. Daher gingen beide, Sokrates und Laches, ganz sicher durch. Denn an solche macht sich in Kriege nicht leicht jemand, wohl aber an die Feigen, die Hals über Kopf fliehen; nur diesen läuft man nach.

Wie vieles Bewundernswerthe könnte nicht noch sonst vom Sokrates angeführt werden? Allein da müßte man Vorzüge berühren, die sich von einem andern vielleicht eben so gut sagen ließen. Dahingegen verdienen diejenigen Eigenschaften an ihm vorzüglich gekannt und bewundert zu werden, worin ihm Niemand gleich kommt, weder ein Mensch aus dem Alterthum, noch einer von seinen Zeitverwandten.

Achill war ein grosser Held; aber eben diesen Heldenmuth könnte jemand auch beim Brasidas und andern finden, so wie Perikles als Red-

ner am Nestor, Antenor uud andern wohl seines Gleichen haben möchte. Eben dieses gilt von andern Vortreflichkeiten, die sich bei einigen so gut als bei andern finden. Sokrates dagegen hat so wohl in seinem ganzen Wesen, als besonders in dem was er redet etwas so ganz Eigenes, daß es sehr schwer halten würde, einen zu finden, der ihm hierin gleich käme. Einen bloßen Menschen findet man gewiß nicht, weder jezt, noch im Alterthum, den man ihm an die Seite sezen könnte. Dagegen ist die von mir angegebene Aehnlichkeit zwischen dem Sokrates und den Silenen und Satyrn vollkommen richtig: sie trift beides seine Person und seine Reden.

Denn ich habe im vorhergehenden noch nicht einmal bemerkt, daß sich nirgend mehr Aehnlichkeit findet als zwischen seinen Reden und den geöffneten Silenen. So wie diese inwendig schön, von aussen aber seltsam gestaltet sind, so scheinen auch gemeinen Ohren die Reden des Sokrates anfangs lächerlich: seine Wörter und Ausdrücke geben ihm von aussen das Ansehen eines schalkhaften und schmähsüchtigen Satyrs in seiner äussern Tracht. Er redet von nichts als Lasttragenden Eseln, Schmieden, Schustern, Gerbern und wiederholt immer dasselbe von Demselben, so daß er ewig einerlei zu sagen scheint. Einem Unkundigen und Unverständigen müssen daher solche Reden eben so lächerlich scheinen, wie der äussere

Anblik eines Satyrs. So bald hingegen jemand die äussere Schale seiner Reden aufthut und ihren innern Sinn betrachtet, so findet er, wenn er anders selbst dazu gemacht ist, daß die Reden des Sokrates tiefere Wahrheiten in sich halten, als alles was die Menschen gewöhnlich zu reden pflegen; und bei noch näherer Betrachtung findet er ihren Sinn überaus göttlich; einen Sinn, der die schönsten Bilder der Tugend in sich hält: einen Verstand, der sehr weit um sich greift, ja vielmehr, der alles in sich schließt, worauf jeder, der ein edler und tugendhafter Mann werden will, vor allen Dingen sehen muß.

Dies war es, meine Freunde, was ich zum Lobe des Sokrates sagen wollte. Auch habe ich das mit berührt, worüber ich mich gegen ihn zu beklagen habe, und worin er sich stolz und hart gegen mich bewiesen hat. Indessen habe ich dies nicht allein erfahren, sondern auch viele andere, z. B. Charmides, Glaukons Sohn und Euthydem, der Sohn des Diokles. Diese hat er ebenfalls als Liebhaber getäuscht, und sich ihnen so theuer zu machen gewußt, daß sie vielmehr Liebhaber von ihm geworden sind, als daß er sie hätte liebkosen sollen.

Dies sage ich besonders dir zur Warnung, Agathon, daß du dich nicht ebenfalls von ihm täuschen lässest, sondern durch mein Beispiel ge-

wizigt, dich in Acht nimst, damit nicht das Sprichwort an dir wahr werde: Ein Thor muß durch eigenen Schaden klug werden.

Apollod. Kaum hatte Alkibiades diese Worte ausgesprochen, so lachte jeder über seine Freimüthigkeit: denn wie es schien, sprach er dieses blos als Liebhaber des Sokrates und aus Eifersucht gegen den Agathon.

Hierauf erwiederte Sokrates:

Sokr. Du scheinst mir völlig nüchtern, Alkibiades! Denn sonst wäre es dir nicht möglich gewesen, durch einen so langen Umweg schöner Reden dasjenige verstekt einzuleiten, worauf alles vorhergehende abzielt, und dir den Schein zu geben, als wenn deine Schlußerklärung nur Zufall wäre, da sie doch die Hauptabsicht der ganzen vorhergehenden Rede ist: denn du hattest von Anfang an keinen andern Zwek, als mich vom Agathon zu trennen. Du willst nämlich, daß ich blos dich liebe, und sonst keinen, und daß Agathon blos von dir und sonst von keinem Menschen geliebt werde. Aber, bester Freund, wir haben deine List doch gemerkt, ob du sie gleich unter den Bildern des Satyrs und der Silenen zu verstecken glaubtest.

Allein, lieber Agathon, dies darf ihm nicht gelingen; sondern du mußt vor allen Dingen dafür sorgen, daß sich Niemand zwischen unsere Freundschaft stecke.

Hierauf versezte Agathon: Es scheint allerdings nicht ohne Grund zu seyn, was du sagst, Sokrates: und wie ich muthmasse, hat Alkibiades sich eben deswegen zwischen uns beide gesezt, um uns von einander zu bringen. Er soll aber doch seinen Willen nicht haben, sondern ich will mich wieder zu dir sezen.

O ja, erwiederte Sokrates, komm hier zu meinen Füssen!

O Himmel! rief Alkibiades, wie kränkt mich der Mann! Er glaubt in Allem den Vorrang haben zu müssen. Doch wenn ich bitten darf, unvergleichlicher Mann, so laß den Agathon doch wenigstens zwischen uns sizen.

Nein das geht nicht! erwiederte Sokrates. Du hast mir bisher eine Lobrede gehalten; nun aber muß Agathon mir zur Rechten sizen, damit ich ihn auch lobe. Denn wenn er unter dir säße, so könnte er mich nicht eher wieder loben, als bis er zum zweiten mal von mir gelobt wäre. Laß ihn vielmehr, bester Freund, und beneide diesem jungen Manne das Lob nicht, das ich ihm zube-

reite.

reitet habe. Denn ich bin sehr begierig darauf, ihn zu loben.

Nun! nun! Alkibiades, rief Agathon, ich kann unmöglich hier bleiben; sondern ich muß meinen Plaz vertauschen, damit ich des Sokrates Lob genieſſe.

Deſſen bin ich gar wohl gewohnt, verſezte Alkibiades. Sobald Sokrates zugegen iſt, darf kein anderer den Gedanken faſſen, einen Schönen an ſich zu ziehen. Wie geſchikt und ſchlau hat er es nicht zu machen gewußt, dieſen neben ſich zu bekommen!

Apollod. Indem nun Agathon aufſtund, um ſich auf die andere Seite neben den Sokrates zu ſezen, ließ ſich plözlich eine Menge bacchantiſcher Sänger hören, die die Thüren offen fanden, weil jemand zu ihnen hinausgegangen war: ſie kamen alſo herein und ſezten ſich bei die übrige Geſellſchaft. Darauf wurde alles laut und wach; jeder mußte mehr trinken, als er wollte.

Allein Eryximachus, Phädrus und einige andere gingen bei dieſer Gelegenheit nach Hauſe, um ſich ſchlafen zu legen; und wie mir Ariſtodem erzählte, haben ſie lange geſchlafen, denn es war in einer Jahrszeit, da die Nächte lang ſind.

kind. Als sie indessen beim Tagwerden, um die Zeit des Hahnengeschreies, wieder aufstanden, fanden sie, daß die übrigen auch noch weggegangen waren und jezt schliefen, nur allein Agathon, Aristophanes und Sokrates waren noch wach, und tranken immer aus einem grossen Pokal, der zur Rechten ging. Dabei soll Sokrates noch mancherlei mit jenen gesprochen haben, welches aber Aristodem zum Theil nicht wußte, auch nicht wissen konnte, weil er nicht gleich anfangs dabei gewesen war, oder auch halb geschlafen hatte. So viel wußte er indessen überhaupt, daß sie von der dramatischen Dichtung gesprochen, und Sokrates die übrigen so weit gebracht hatte, daß sie gestehen mußten, derselbe Dichter müsse zum Komischen eben so geschikt als zum Tragischen seyn, und wer die Kunst des Tragischen verstehe, müsse auch des Komischen mächtig seyn. Nachdem sie sich nun mit dem Sokrates hierüber einverstanden hatten, denn sie mußten und konnten nicht anders; — so legten sie sich gleichfalls schlafen; Aristophanes sogleich, Agathon aber erst, da es bereits helle zu werden anfing.

Wie diese nun schliefen, stand Sokrates auch auf und ging weg, und zwar gerade nach dem Lycäum [14]), wo er sich in Begleitung Aristodems

---

14) Das berühmteste Gymnasium zu Athen.

dems, der gemeiniglich mit ihm zu gehen pflegte, zuvor, wie gewöhnlich, badete, und darauf den ganzen Tag mit gymnastischen Uebungen zubrachte, bis er erst am Abend nach Hause ging und sich zur Ruhe begab.

Phä

Phädrus

oder

vom Schönen.

Phädrus

oder

vom Schönen.

Personen:

Sokrates. Phädrus.

Sokrates. Freund Phädrus! wohin und woher?

Phädr. Ich komme vom Lysias, Sokrates, dem Sohn des Kephalus und will ein wenig spazieren vors Thor. Denn ich habe lange beim Lysias gesessen: seit diesem Morgen. Ich pflege aber auch gern die gewöhnlichen Spaziergänge zu machen, wie unser Freund Akumenus anräth, weil sie, wie er sagt, den Körper weniger anstrengen, als das Laufen in der Rennbahn.

Sokr. Er hat Recht, Freund! Lysias war also noch in der Stadt, wie du ihn verliessest?

Phädr. Ja! und zwar beim Epikrates, im Morychischen Hause gleich beim Olympius an.

Sokr. Was machtet ihr denn da? hat Lysias euch als Redner zu Gaste gehabt?

Phädr. Ich will dir von allem Nachricht geben, wenn du Zeit hast, mit zu gehen und mich anzuhören.

Sokr. Ei! meinst du nicht, daß ich, nach Pindar, auch wohl Geschäfte versäume, um nur zu hören, was ihr mit einander geredet habt?

Phädr. Nun so komm!

Sokr. Rede nur!

Phädr. Du sollst etwas hören, Sokrates, das ganz nach deinem Geschmack ist. Der Gegenstand, wovon wir sprachen, betraf gewissermaßen die Liebe. Lysias hatte nämlich von einem gewissen Schönen geschrieben, dem nachgestellt würde: doch nicht von einem Liebhaber. Hiemit wollte er groß thun. Denn seiner Behauptung nach muß man dem Liebhaber nicht so sehr zu gefallen suchen, als denen, die nicht Liebhaber sind.

Sokr. O der edle Mann! Hätte er doch geschrieben, daß man einem Armen mehr als ei-

einem Reichen, einem Alten mehr als einem Jüngling, und überhaupt einem Manne, wie ich und viele meines Gleichen sind, mehr als andere willfahren müsse! Dann wäre seine Rede nett und fein, und dem allgemeinen Besten zuträglich. Du hast mich aber so begierig darauf gemacht, daß ich nicht von dir gehen werde, wenn du auch bis nach Megara spazierst, und, wie Herodikus, erst vor der Mauer wieder umkehrst.

Phädr. Aber, bester Sokrates, meinst du denn, daß ich fähig wäre, das was Lysias, der größte aller jetzt lebenden Schriftsteller, in nicht wenig Zeit, und bei einsamen Nachdenken, aufgesezt hat, als ein Kunstloser ihm wieder so nachzusagen, daß er dabei nicht verlöhre? Wie vieles fehlt mir zu dieser Geschiklichkeit! ob sie mir gleich mehr werth wäre als alles Gold.

Sokr. O Phädrus! Wenn das — so müßte ich den Phädrus nicht kennen, und gar nicht wissen, was ich weiß! Aber keins von beiden! Vielmehr weiß ich zuverlässig, daß du den Vortrag des Lysias gewiß mehr als einmal gehört, und ihn selbst zu wiederholten malen gebeten hast, über denselben Gegenstand zu reden; und er hat es sicherlich gern gethan. Allein auch das war dem Phädrus noch nicht genug, sondern er nahm nochmals das Buch selbst in die Hand, um sich in demjenigen noch genauer zu unterrichten, was er gern besonders wissen wollte. Damit brachte

er die ganze Zeit von diesem Morgen an zu; und ging darauf aus spazieren, in keiner andern Absicht, wie ich glaube, als damit er die ganze Rede auswendig lernte, wenn sie ihm nicht zu stark wäre. Deswegen nahm er auch seinen Weg aus dem Thore, um desto einsamer für sich nachdenken zu können. Da ihm nun einer in den Weg kam, der vor Begierde brannte, diese schönen Sachen zu hören, so mußte es ihm sehr lieb seyn, einen solchen gefunden zu haben. Denn nun hatte er einen, dem er seinen Enthusiasmus mittheilen konnte. Darum bat er diesen, mit zu gehen. Er that es, und ersuchte darauf den Phädrus, ihn mit der Weisheit des Lysias bekannt zu machen. Dazu war Phädrus ohnehin geneigt: indessen stellte er sich doch, als wenn er nicht Lust hätte, dem Lysias nach zu erzählen. Ich zweifle aber nicht, er würde es zulezt von sich selbst gethan, und seinen Begleiter allenfalls gezwungen haben, ihn anzuhören, wenn dieser auch nicht geneigt dazu gewesen wäre. So aber hast du das Glük, Phädrus, um das gebeten zu seyn, was du ohnehin gethan haben würdest.

Phädr. Nun es ist am besten, daß ich rede, so gut ich kann. Denn ich glaube, du würdest mich doch nicht lassen, ohne dich einigermaßen befriedigt zu haben.

Sokr. Das ist sehr mein Wille!

Phädr.

Phädr. Ich will es denn so machen. Was die eigenen Worte des Lysias anbetrift, so weiß ich diese in Wahrheit nicht. Dagegen aber will ich dir den Sinn beinahe von allen Gegensäzen und Unterschieden, die er zwischen dem Liebhaber und dem Nichtliebhaber machte, überhaupt vortragen, und mit dem ersten den Anfang machen.

Sokr. Zeige mir erst, lieber Freund, was du da zur Linken unter dem Mantel hast. Denn ich glaube fast, es ist die Schrift des Lysias. Wäre dies, so bleibst du mir zwar immer ein werther Mann, darfst aber nicht glauben, daß ich grosse Lust hätte, dich anzuhören, so bald ich den Lysias selbst haben kann. Ich bitte dich, zeige mir!

Phädr. O laß doch! Ich hatte große Hofnung, Sokrates, meinen Scharfsinn gegen den deinigen zu üben: diese Hofnung aber hast du mir ganz vereitelt. Doch wenn du lieber willst, so kann ich vorlesen. Wo sollen wir uns sezen?

Sokr. Komm, wir wollen uns da an den Fluß Ilissus begeben, und uns ganz still niedersezen, wo wir einen bequemen Flek finden.

Phädr. Da ich zum Glük ohne Schuhe bin, welches du freilich immer bist, so können wir um so leichter in den Fluß selbst gehen: dies wird uns ganz angenehm seyn, besonders um diese Jahrs- und Tageszeit.

Sokr. Nun so gehe und siehe dich um nach einem Flek, wo wir uns niedersezen können.

Phädr. Siehest du jenen hohen Ahorn?

Sokr. O ja!

Phädr. Da haben wir Schatten und Kühle und weichen Rasen, wo wir uns sezen können, wenn wir wollen.

Sokr. Nun zu!

Phädr. Sage mir doch, Sokrates, ist dies nicht eben der Ilyssus, von welchem einst Boreas die Orithya geraubt haben soll?

Sokr. So sagt man!

Phädr. Nicht wahr, von dieser Stelle? Denn hier ist das Wasser sehr angenehm, rein und hell wie Glas. Ich wüßte nicht, wo Mädgen lieber spielen sollten.

Sokr. Hier ist der Ort noch nicht, sondern zwei bis drei Stadien weiter hin, wo sich ein Tempel der Diana findet und zugleich ein Altar des Boreas.

Phädr. Das weiß ich noch nicht. Sage mir aber, Sokrates, ich bitte dich, glaubst du diese Fabel auch?

Sokr. Nun wenn ich sie auch nicht glaubte, nach dem Beyspiel weiser Männer, so wäre das ja nichts besonders. Ich könnte meine Auslegungs-

gungskunst daran versuchen und sagen, der Wind Boreas habe mit der Pharmakia spielend die Orithya von den nahen Felsen herabgeworfen; und da diese gestorben, so sey dadurch die Fabel entstanden, Boreas habe die Orithya geraubt. Auch kann man den Areopag nennen. Denn einer andern Sage zu folge soll Orithya nicht vom Ilyssus, sondern aus dem Areopag entführt seyn.

Dergleichen Erzählungen, lieber Phädrus, sind zwar belustigend, aber doch der Mühe nicht werth, die man darauf wendet; sie fodern einen kümmerlichen Grübler, der dabei doch weiter nichts gewinnt, als etwa die mühselige Arbeit, der er sich unterziehen muß, auch aus den Fabeln der Hippocentauren, Chimäre, Gorgonen, Pegasen und anderer höchst seltsamer Wundergeschichten und Mißgestalten in Menge einen vernünftigen Sinn heraus zu künsteln. Wer alle diese Geschichten nicht buchstäblich glaubt, sondern eine jede derselben, zu folge einer pedantischen Weisheit, vernünftig deuten will, der braucht viel Zeit. Ich hingegen habe zu solchen Untersuchungen gar keine Zeit. Warum, lieber Freund? Weil ich nach dem goldenen Spruche des delphischen Apolls noch nicht einmal so weit bin, daß ich mich selbst kenne. Es scheint mir aber sehr lächerlich, wenn einer, der hierin noch unwissend ist, sich schon nach andern Dingen umsehen will. Ich lasse daher alle solche Grübeleien fahren, und folge blos der ge-

meinen Erzählung von solchen Dingen, halte mich aber dabei übrigens nicht auf, sondern untersuche mich vielmehr selbst darnach. Ich frage mich z. E. bist du vielleicht ein vielfach verschlungeneres Thier, als Typhon, wilder und unbändiger, als dieser? oder ein sanftmüthigeres und einfacheres Geschöpf, das der milden Vernunft und göttlichen Natur gewisser maßen theilhaftig ist?

Nun, lieber Freund, da sind wir ja bei dem Baum, wovon du sagtest und dem wir uns, während der Unterredung, unvermerkt genähert haben. War er das nicht?

Phädr. Ja er ist es!

Sokr. O Juno, wie schön ist man hier! Der Ahorn wie hoch und weit umfassend! wie erhaben sein reiner Stamm, wie unvergleichlich seine Schattenlaube! Wie sehr in seiner öesten Blüthe, so daß alles um ihn her wohl duftet! Dazu die schönste Kristallquelle unter ihm, mit Wasser so kalt wie Eis! man fühlt es, so bald man den Fuß hineinsezt. Dieser Ort scheint gewissen Nymphen und dem Achelous heilig zu seyn, wie man aus den kleinen weiblichen Statuen und Bildern sehen kann. Und ich bitte dich, wie angenehm und erquickend die Kühle! Alles sommerhaft und schwirrend vom Chor singender Grillen! Ja was noch am schönsten ist, das weiche Gras — wie sanft ruhet hier das Haupt! O lieber Phädrus, du hättest mich nirgends besser hinführen können.

Phädr.

Phädr. Sonderbarer Mann, du hast ja ein ganz kindische Freude. Man sollte glauben, du kämst ganz aus der Fremde, und wärst hier gar nicht zu Hause. Gehst du denn nie über die Grenzen des Stadtgebiets? — ja kommst du nie aus den Mauern von Athen?

Sokr. Verzeihe mir, bester Mann. Ich bin einer von denen, die immer gern etwas lernen. Nun aber kann ich von leeren Oertern und Bäumen nichts lernen, wohl aber von den Menschen in Athen. Du allein bist der Mann, der das Zaubermittel in Händen hat, mich aus der Stadt zu locken. Denn so wie man hungriges Vieh, wenn man ihnen Grünes oder Früchte vorhält, hinter sich herlocken kann; so könntest du mich mit der Schrift des Lysias durch ganz Attika ziehen oder wohin du wolltest, ich würde dir überall folgen.

Da ich hier nun an einem so angenehmen Orte bin, so möchte ich mich gern niederlegen. Du aber ließ mir vor, stehend oder sizend oder liegend, wie es dir am bequemsten fällt.

Phädr. So höre denn!

„Mein Thun und Lassen kennst du schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Gründe erklärt, warum wir dabei am besten fahren. Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir bitte, ob ich

Sokr. Nun so gehe und siehe dich um nach einem Flek, wo wir uns niedersezen können.

Phädr. Siehest du jenen hohen Ahorn?

Sokr. O ja!

Phädr. Da haben wir Schatten und Kühle und weichen Rasen, wo wir uns sezen können, wenn wir wollen.

Sokr. Nun zu!

Phädr. Sage mir doch, Sokrates, ist dies nicht eben der Ilyssus, von welchem einst Boreas die Orithya geraubt haben soll?

Sokr. So sagt man!

Phädr. Nicht wahr, von dieser Stelle? Denn hier ist das Wasser sehr angenehm, rein und hell wie Glas. Ich wüßte nicht, wo Mädgen lieber spielen sollten.

Sokr. Hier ist der Ort noch nicht, sondern zwei bis drei Stadien weiter hin, wo sich ein Tempel der Diana findet und zugleich ein Altar des Boreas.

Phädr. Das weiß ich noch nicht. Sage mir aber, Sokrates, ich bitte dich, glaubst du diese Fabel auch?

Sokr. Nun wenn ich sie auch nicht glaubte, nach dem Beyspiel weiser Männer, so wäre das ja nichts besonders. Ich könnte meine Auslegungs-

gungskunst daran versuchen und sagen, der Wind Boreas habe mit der Pharmakia spielend die Orithya von den nahen Felsen herabgeworfen; und da diese gestorben, so sey dadurch die Fabel entstanden, Boreas habe die Orithya geraubt. Auch kann man den Areopag nennen. Denn einer andern Sage zu folge soll Orithya nicht vom Ilyssus, sondern aus dem Areopag entführt seyn.

Dergleichen Erzählungen, lieber Phädrus, sind zwar belustigend, aber doch der Mühe nicht werth, die man darauf wendet; sie fodern einen kümmerlichen Grübler, der dabei doch weiter nichts gewinnt, als etwa die mühselige Arbeit, der er sich unterziehen muß, auch aus den Fabeln der Hippocentauren, Chimäre, Gorgonen, Pegasen und anderer höchst seltsamer Wundergeschichten und Mißgestalten in Menge einen vernünftigen Sinn heraus zu künsteln. Wer alle diese Geschichten nicht buchstäblich glaubt, sondern eine jede derselben, zu folge einer pedantischen Weisheit, vernünftig deuten will, der braucht viel Zeit. Ich hingegen habe zu solchen Untersuchungen gar keine Zeit. Warum, lieber Freund? Weil ich nach dem goldenen Spruche des delphischen Apolls noch nicht einmal so weit bin, daß ich mich selbst kenne. Es scheint mir aber sehr lächerlich, wenn einer, der hierin noch unwissend ist, sich schon nach andern Dingen umsehen will. Ich lasse daher alle solche Grübeleien fahren, und folge blos der gemei-

meinen Erzählung von solchen Dingen, halte mich aber dabei übrigens nicht auf, sondern untersuche mich vielmehr selbst darnach. Ich frage mich z. E. bist du vielleicht ein vielfach verschlungeneres Thier, als Typhon, wilder und unbändiger, als dieser? oder ein sanftmüthigeres und einfacheres Geschöpf, das der milden Vernunft und göttlichen Natur gewisser maßen theilhaftig ist?

Nun, lieber Freund, da sind wir ja bei dem Baum, wovon du sagtest und dem wir uns, während der Unterredung, unvermerkt genähert haben. War er das nicht?

Phädr. Ja er ist es!

Sokr. O Juno, wie schön ist man hier! Der Ahorn wie hoch und weit umfassend! wie erhaben sein reiner Stamm, wie unvergleichlich seine Schattenlaube! Wie sehr in seiner öesten Blüthe, so daß alles um ihn her wohl duftet! Dazu die schönste Kristallquelle unter ihm, mit Wasser so kalt wie Eis! man fühlt es, so bald man den Fuß hineinsezt. Dieser Ort scheint gewissen Nymphen und dem Achelous heilig zu seyn, wie man aus den kleinen weiblichen Statuen und Bildern sehen kann. Und ich bitte dich, wie angenehm und erquickend die Kühle! Alles sommerhaft und schwirrend vom Chor singender Grillen! Ja was noch am schönsten ist, das weiche Gras — wie sanft ruhet hier das Haupt! O lieber Phädrus, du hättest mich nirgends besser hinführen können.

Phädr. Sonderbarer Mann, du hast ja ein ganz kindische Freude. Man sollte glauben, du kämst ganz aus der Fremde, und wärst hier gar nicht zu Hause. Gehst du denn nie über die Grenzen des Stadtgebiets? — ja kommst du nie aus den Mauern von Athen?

Sokr. Verzeihe mir, bester Mann. Ich bin einer von denen, die immer gern etwas lernen. Nun aber kann ich von leeren Oertern und Bäumen nichts lernen, wohl aber von den Menschen in Athen. Du allein bist der Mann, der das Zaubermittel in Händen hat, mich aus der Stadt zu locken. Denn so wie man hungriges Vieh, wenn man ihnen Grünes oder Früchte vorhält, hinter sich herlocken kann; so könntest du mich mit der Schrift des Lysias durch ganz Attika ziehen oder wohin du wolltest, ich würde dir überall folgen.

Da ich hier nun an einem so angenehmen Orte bin, so möchte ich mich gern niederlegen. Du aber ließ mir vor, stehend oder sizend oder liegend, wie es dir am bequemsten fällt.

Phädr. So höre denn!

„Mein Thun und Lassen kennst du schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Gründe erklärt, warum wir dabei am besten fahren. Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir bitte, ob ich

gleich kein Liebhaber von dir bin. Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten nachmals gereuen, wenn sie ihre Lust erst befriedigt haben. Wer aber nicht als Liebhaber handelt, bei dem findet auch keine Nachreue Statt. Denn er handelt nicht gezwungen, sondern frei, und thut nach seinem Vermögen erst alsdann wohl, wenn er für sein eigenes Beste hinlänglich gesorgt hat.

„Ferner macht es den Liebhabern zuweilen schwere Gedanken, wenn sie bedenken, wie sehr sie durch Liebe verleitet ihre eigenen Angelegenheiten versäumt haben, und durch ihr Wohlthun zurükgesetzt sind; und wie viele Mühe es ihnen gekostet hat, um die Gunst ihres Lieblings zu erhalten, die sie deswegen schon längst vollkommen vergolten zu haben glauben.

„Die Nichtliebenden hingegen quält weder der Gedanke, daß sie ihr eigenes Beste vernachläßigt haben; noch sind sie bekümmert wegen der vorhergehenden Arbeit und Mühe, die ihnen ihr Liebling gemacht; noch daß sie sich dadurch den Haß ihrer Verwandten zugezogen haben. Da sie nun so grosser Uebel ganz überhoben sind, so ist die natürliche Folge, daß sie alles dasjenige gern thun, wovon sie glauben, daß es ihnen zum Vergnügen gereichen werde.

„Wenn

„Wenn man aber sagt, daß die Liebhaber um der ausserordentlichen Zärtlichkeit willen, die sie gegen ihre Lieblinge hegen, vor andern geschäzt werden müßten, indem sie mit Abneigung gegen alle übrige für diese allein alles mögliche versuchten, um ihre Gunst zu geniessen: so läßt sich leicht abnehmen, wie falsch dieses Vorgeben ist. Den sie sind mit ihrer Liebe gar nicht beständig, sondern die neuesten Lieblinge gelten bei ihnen immer am meisten. Und wenn diese aus Eifersucht jenen übel wollen, so thun sie, blos diesen zu gefallen, jenen auch wohl übel.

„Wäre es nun wohl vernünftig, dergleichen bei einem Menschen zu billigen, blos weil er von der Liebe geplagt wird — einer Krankheit, die kein vernünftiger Sachkenner gut heissen kann? Diese Art von Leuten gestehet selbst, daß sie mehr rase als besonnen sey: daß sie zwar wohl wisse, sie sey nicht bei Verstande, könne aber nicht dafür, weil sie ihrer nicht mächtig sey. Wie sollte also ein Verständiger dasjenige billigen können, was diese in ihrem kranken Zustande wollen?

„Gesezt aber, jemand wollte unter Liebhabern für sich den besten wählen, so wäre die Zahl in der That klein, aus der er wählen könnte. Wählt man hingegen aus allen übrigen denjenigen, der sich für einen am besten schikt, so hat man eine grosse Menge, woraus man wählen kann.

Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß unter dieser grossen Menge gerade derjenige sei, den man seiner Freundschaft würdig findet.

„Wenn du dich indessen nach der Einrichtung der Geseze [1]) vor der öffentlichen Schande fürchtest, so hast du zu bedenken, daß die Liebhaber, welche glauben, andere müßten um sie eben so buhlen, wie sie um andere, ganz natürlich damit prahlen und mit gröster Strebsucht einem jeden zu zeigen suchen, daß sie nicht umsonst gearbeitet haben: dahingegen die Nichtliebhaber, die sich besser zu regieren wissen, auch nicht die Meinung des grossen Haufens, sondern blos das Beste für sich wählen.

„Dazu kommt, daß die Liebhaber von vielen belauscht werden. Wenn man siehet, daß sie beständig ihren Lieblingen nachlaufen, und dieses ihr einziches Tagewerk ist, so fasset man allerlei arge Gedanken, so bald man einen Liebhaber mit seinem Liebling im Gespräch siehet, und glaubt, daß er entweder seine Lust bereits befriedigt habe, oder doch im Begriff sey, sie befriedigen zu wollen. Dahingegen die Nichtliebhaber frei

---

1) S. das Gastmahl (und die 7te Anm.), wo erzählt wird, daß die öffentlichen Geseze zu Athen den Liebhabern allen möglichen Vorschub thäten, und es nach der allgemeinen Sitte und Denkungsart für unedel gehalten würde, kein Liebhaber zu seyn.

frei mit andern umgehen können, ohne dergleichen üble Nachreden befürchten zu dürfen, weil das Volk wohl weiß, daß es nicht anders seyn kann, als daß Menschen und Menschen mit einander reden, es sey aus Freundschaft, oder sonst eines Bedürfnisses wegen.

„Ja wenn auch der Gedanke dir Furcht und Sorgen macht, daß es schwer sey, eine Freundschaft auf beiden Seiten zu erhalten, indem, wenn irgend ein unglüklicher Zwist entstehet, beide Partheien dadurch geschlagen sind, und im Fall du auf deiner Seite alles dasjenige hingibst, was dir doch über alles werth ist, kein gemeiner Schaden daraus für dich entstehet, — wenn, sag' ich, diese Bedenklichkeit über dich etwas vermag, so hast du um so mehr Ursache, dich vor den Liebhabern zu fürchten. Denn diese nehmen leicht etwas übel und meinen, alles geschähe ihnen zum Nachtheil.

„Daher suchen sie auch ihre Geliebten so viel als möglich von dem Umgange anderer abzuhalten, damit nicht etwa Reiche durch ihr Vermögen oder gelehrte Männer durch ihre Weisheit sie einnehmen, so wie sie überhaupt ein wachsames Auge auf dieselbe haben, daß sie mit keinem Menschen in Verbindung treten, der diesen oder jenen Vorzug hat. Daher wenden sie alle Künste der Ueberredung an, um ihre Lieblinge gegen jeden andern abgeneigt zu machen, und

sezen sie dadurch in völlige Verlassenheit von Allem, was Freund heist. So bald man, auf sein eigenes Beste bedacht, klüger als jene Liebhaber denken will, so hat man es so gleich mit ihnen verdorben.

„Diejenigen aber, die nicht als Liebhaber handeln, sondern blos aus Tugend dasjenige thun, was sie thun müssen, sind auch auf keinen Umgang neidisch, sondern vielmehr Feinde von solchen, die keinen Umgang wollen, weil sie glauben, daß sie von diesen verachtet werden; hingegen Vortheile von denen geniessen, die gesellschaftlichen Umgang suchen. Hieraus entstehet also, nach aller Wahrscheinlichkeit, viel eher Freundschaft als Feindschaft.

„Eben so wahr ist es, daß die meisten Liebhaber sich in einen gewissen Körper verlieben, noch ehe sie den Charakter dessen kennen, der ihr Liebling, werden soll, oder was man sonst von einem Menschen zum voraus wissen muß, mit dem man sich genau verbinden will. Daher bleibt es immer eine grosse Frage, ob ihre Freundschaft auch alsdenn noch dauren werde, wenn sie bereits ihre Lust befriedigt haben. Bei solchen hingegen, die nicht als Liebhaber Freundschaft und Gefälligkeiten erweisen, ist es auch nicht wahrscheinlich, daß ihre Gutthaten blos auf Befriedigung einer gewissen Lust abzielen, so daß, wenn diese vorbei ist, auch ihre Freundschaft abnehmen müßte;

müßte; sondern ihre anfänglichen Gefälligkeiten sind vielmehr Beweise und Kennzeichen derer, die noch folgen werden.

„Imgleichen fodert es deine eigene Besserung, daß du keinem Liebhaber, sondern mir Gehör gibst. Denn die Liebhaber loben Reden und Thaten, die kein Lob verdienen, theils weil sie ihre Lieblinge nicht beleidigen wollen, theils auch, weil sie durch die Begierde geblendet das Schlechtere für das Bessere halten. Denn so lehrt die Liebe die Dinge ansehen. Sie macht, daß Unglüklichen dasjenige sehr bitter scheint, was andern keine Traurigkeit verursacht; Glüklichen hingegen zwingt sie, auch das zu loben, was gar keines Wohlgefallens werth ist. Daher sollte man die Geliebten mehr bedauren als beneiden.

„Willst du also mir folgen, so will ich mich deiner annehmen, und zwar erstlich nicht als Liebhaber, der blos einer gegenwärtigen Lust fröhnt, sondern als ein Vernünftiger, der Herr über sich selbst ist, und vor allen Dingen auf das siehet, was für die Zukunft nüzlich ist. Auch werde ich die Freundschaft nicht brechen wegen unbedeutender Kleinigkeiten; sondern kaum um grosser Fehler willen einigen Unwillen äussern: die unvorsäzlichen dir verzeihen, und von den vorsäzlichen dich nach und nach frei zu machen suchen. Dies sind die wahren Merkmahle einer Freundschaft, auf die man für lange Zeit rechnen kann.

„liegt

„Liegt dir aber auch noch die Besorgniß am Herzen, daß keine Freundschaft stark seyn könne, die nicht durch das Band der Liebhaberei geknüpft ist, so mußt du erwegen, daß man auf die Weise auch aus Kindern und Eltern nichts mehr machen müßte, noch überhaupt treue Freunde haben könnte, die nicht durch eine solche Liebessucht, sondern vielmehr aus andern Bedürfnissen und Zwecken sich erzeugt haben.

„Wenn es ferner richtig ist, daß man vorzüglich denen aufhelfen muß, die es bedürfen, so darf man auch nicht die Wohlhabendsten, sondern man muß die Nothleidendsten für seine Gutthaten suchen. Denn je grösser die Uebel sind, von denen jemand befreiet wird, um so grössern Dank weiß er auch seinem Erretter. Und wer auf seine Kosten Gastereien anstellen will, der sollte dazu nicht Freunde bitten, sondern Bettler und Hungrige. Denn dies sind eben diejenigen, die dich dafür am meisten lieben, die dir nachgehen, die vor deine Thür kommen, die sich innigst darüber freuen, die dir über alles Dank wissen und Gott um alles Gute für dich anflehen werden.

Doch geziemt es sich vielleicht auch, daß man zu seinen Wohlthaten eben nicht immer diejenigen aufsucht, die es am meisten nöthig haben, sondern auch wohl solche, die sich am erkenntlichsten beweisen können; nicht blos Liebhaber, sondern der Wohlthat würdige; nicht blos

solche,

blos solche, die deine Schönheit geniessen, sondern die dir auch noch im Alter wieder Gutes thun; nicht blos solche, die mit deinen Willfahrungen gegen andere prahlen, sondern die das Gute in der Stille geniessen und aus Scham keinem davon sagen; nicht blos solche, die sich eine kurze Zeit um deine Gunst bewerben, sondern die dir ihre Freundschaft das ganze Leben hindurch gleich stark erhalten: nicht so wohl solche, die nach Befriedigung ihrer Lust jeden Anlaß zur Feindschaft suchen, um deiner los zu werden, sondern solche, die dir auch alsdann noch ihre Tugend beweisen, wenn die Schönheit ausgeblühet hat.

„Dies alles bedenke wohl: und dazu auch noch dieses, daß die Liebhaber von ihren Freunden gewarnt werden, als solche, die etwas Uebles unternommen haben. Wer hingegen kein Liebhaber ist, braucht sich auch von seinen Verwandten nie sagen zu lassen, daß er durch ein solches Betragen sein eignes Glük verscherze.

„Wolltest du mich indessen fragen, ob ich von dir verlangte, allen, die keine Liebhaber sind, ohne Unterschied zu folgen? so würde ich dir antworten, daß ja auch kein Liebhaber von dir verlangen werde, gegen alle Liebhaber ohne Unterschied diese Gesinnung zu hegen. Denn weder alle Wohlthaten sind für den Empfänger gleicher Erkenntlichkeit würdig, noch ist es dir selbst möglich, allen gleich zu thun, wenn du einige unver-

merkt vorbei gehen willst. Diese ganze Sache darf keine üble, sondern sie muß gute Folge für beide Partheien haben.

„Das bisher Gesagte scheint mir zum Beweise hinreichend. Glaubst du aber, daß noch etwas hinzugesezt oder einiges näher erläutert werden müsse, so erkläre dich.“

Nun was hältst du von dieser Rede, Sokrates? Ist nicht alles ausserordentlich, sowohl Gedanken als Ausdruk?

Sokr. Ueber die massen, Freund! Ich bin ganz davon hingerissen! Und zwar hauptsächlich deswegen, Phädrus, weil ich immer dich angesehen habe. Denn deine ausserordentliche Fröhligkeit, die du während des Vorlesens blicken liessest, brachte mich zu dem Gedanken, daß du die Vortreflichkeit dieser Sachen ohne Zweifel tiefer als ich empfändest, und so suchte ich es dir nachzuthun, unvergleichliche Seele, und wurde dadurch zu einem gleichen Enthusiasmus mit dir hingerissen.

Phädr. Ei! Gefällt es dir so zu scherzen?

Sokr. Das hältst du für Scherz und nicht für Ernst?

Phädr. Nimmermehr, Sokrates. Allein sage mir aufrichtig, beim Jupiter der Freundschaft! glaubst du, daß ein einzicher Grieche über diesen Gegenstand mehr und würdigere Dinge hät-

te sagen können, als diese Rede des Lysias enthält?

Sokr. Ich muß erst fragen, ob du willst, daß wir diese Rede darum loben sollen, weil darin ist, was gesagt werden mußte; oder blos deswegen, weil darin alles klar und gegründet; weil alles bis auf jeden Ausdruk genau abgemessen und gedrechselt ist? Willst du dies leztere, so gebe ich dir Recht. Denn jenes hab' ich wegen meiner Schwäche nicht gefaßt, weil ich blos auf die rhetorischen Vollkommenheiten dieser Rede mein Augenmerk gerichtet habe. Allein ich glaube, selbst Lysias würde zu einem allgemeinen Urtheile des Lobes mehr als dies verlangen.

Auch hat es mir geschienen, lieber Phädrus, (doch will ich mich gern von dir eines bessern belehren lassen,) daß er zwei oder dreimal dasselbe wiederhohlt, gleichsam als wenn er über denselben Gegenstand nicht vielerlei zu sagen wüßte; oder auch nichts daraus machte, sich auf dieselbe Weise zu wiederhohlen. Eben so kam es mir vor, als wenn er sich besonders darauf etwas zu Gute thäte, über dieselbe Sache bald so bald anders, und doch immer deutlich, reden zu können.

Phädr. Das heißt nichts, Sokrates. Was du an dieser Rede vermissest, hat sie so sehr, als eine in der Welt es haben kann. Denn was von diesem Gegenstande auf eine gute Weise irgend gesagt werden konnte, ist darin alles

gesagt. Und ich behaupte noch immer, daß Niemand reichhaltiger und würdiger von dieser Sache reden kann, als Lysias gethan hat.

Sokr. Dies kann ich dir schon nicht mehr zugeben, Phädrus: denn sonst muß ich erwarten, daß die Weisen der ältern und neuern Zeit, Männer und Frauen, die über eben diesen Gegenstand geredet und geschrieben haben, mich des Irrthums überweisen.

Phädr. Wer sind die? und wo hast du etwas besseres gehört, als was ich dir vorgelesen habe?

Sokr. Das weiß ich jezt so genau nicht zu sagen: doch bin ich mir bewußt, einige auf die Weise gehört zu haben, es sey die schöne Sappho oder den weisen Anakreon, oder wie diese Schriftsteller sonst heissen. Und woher weiß ich das? Aus der Fülle meines Herzens, unvergleichlicher Mann, welche mir sagt, daß sich über diesen Gegenstand noch ganz andere, und gewiß nicht schlechtere Dinge sagen lassen. Diese kann ich nun aus mir selbst nicht haben: das weiß ich wohl, indem ich mir meiner eignen Unwissenheit hierin bewußt bin. Es bleibt also nichts übrig, als daß ich sie, gleich einem Gefäß, aus fremden Quellen geschöpft habe, ob ich gleich nicht mehr weiß, aus welchen, weil mein Gedächtniß sehr schwach ist.

Phädr. O das freuet mich, vortreflicher Mann! Du brauchst mir nicht zu sagen, wie und wo du jene schönen Sachen gehört hast, auch wenn ich es ausdrüklich verlangte. Dagegen aber sage mir eben das, was du zu wissen vorgibst. Du hast dich nämlich anheischig gemacht, eben so viel und noch schönere Dinge hierüber zu sagen, als Lysias in seinem Buche geschrieben hat, ohne etwas von jenen zu berühren *). Thust du dieses, so verspreche ich dir, so gut wie die neue Archonten, eine goldne Statue zu Delphi in Lebensgrösse, nicht blos in der meinigen, sondern in der deinigen.

Sokr. Du bist zu gütig lieber Phädrus, und in Wahrheit gülden, wenn du meinst, ich glaubte, daß Lysias sein Ziel ganz verfehlt hätte, und hielte mich für fähig, über alles und jedes, was er gesagt hat, noch viel besser reden zu können. Das begegnet auch wohl dem allerschlechtesten Schriftsteller nicht, daß er nicht wenigstens von einigen Dingen gut reden sollte.

*) τουτων απεχομενος, his abstinens, kann heissen, ohne etwas von dem zu wiederhohlen, was Lysias bereits gesagt hat. Oder τουτων kann auch auf die vorhin genannten Schriftsteller und Schriftstellerinnen, Sappho, Anakreon u. s. w. gehen, so daß er sich um diese nicht weiter bekümmern, sondern blos aus sich selbst reden soll. Indessen scheint jene Erklärung die richtigste.

Doch gleich zu dem, wovon die Rede ist. Nicht wahr, wenn einer behauptet, daß man dem Nichtliebhaber mehr als dem Liebhaber willfahren müsse, so darf er es nicht unterlassen, die Klugheit von jenem zu erheben und die Unbesonnenheit von diesem herdurchzuziehen, — welches beides nothwendig ist, wenn er noch irgend Stoff zu fernern Reden behalten will. Daß er dies also behandelt hat, ist mehr Nothwendigkeit als Verdienst. Indessen kann man einem Redner dergleichen übersehen, nur darf man nicht seine Erfindungskraft in solchen Sachen rühmen, sondern etwa nur die vorzügliche Anlage und Stellung derselben. Sagt er aber auch solche Dinge, die nicht die Nothwendigkeit der Sache selbst darbietet, und auf die man so leicht nicht verfällt; so verdient er nicht blos wegen seiner guten Disposition, sondern noch viel mehr wegen seiner Erfindung gelobt zu werden.

Phädr. Ich gebe dir Recht! Denn was du sagst, läßt sich wohl hören. Ich will sehen, ob ich es nicht auch so gut machen kann. Diesem zu folge erlaube ich dir gern die Hypothese, daß der Liebhaber unbesonnener als der Nichtliebhaber sey, anzunehmen [2]). Wenn du aber auch im übrigen

---

2) D. i. du behauptest, Lysias habe den größten Theil seiner Rede der entgegengesezten Schilderung der Unbesonnenheit des Liebhabers und der Besson-

gen mehr und besseres über diese Sache sagen kannst, als Lysias, so sollst du neben den Kypseliden zu Olymp in der schönsten Statue prangen.

Sokr. Du nimst es übel, Phädrus, daß ich dir deinen theuren Liebling angreife; und meinst, ich wäre im Ernst gesonnen, seine Weisheit durch eine andere von noch grösserer Schönheit und Mannichfaltigkeit zu beschämen.

Phädr. Hier, lieber Freund, fasse ich dich eben so. Du mußt reden, es mag kosten was es will, und zwar so gut du kannst. Damit wir indessen nicht das lästige Werk der Komödianten zu treiben brauchen, und einer dem andern immer erwiedern muß, so wünschte ich, daß du mich der Mühe überhöbest, dir jene Ironie zurük zu geben. „O „Sokrates, würd' ich in dem Fall sagen müssen, „ich müßte den Sokrates nicht kennen, und nicht „wissen, was ich weiß, wenn das wahr wäre — „vielmehr hattest du selbst sehr grosse Lust zu re-

---

sonnenheit des Nichtliebhabers zu danken. Alles was er sagt, laufe darauf hinaus, und übrigens verdiene er gar kein Lob. Er habe sich nicht als Erfinder gezeigt, sondern blos jene Hypothese entwickelt, welche er nothwendig habe annehmen müssen, so bald für seine Behauptung auch nur das Geringste gesagt werden sollte. Ich räume dir also denselben Vortheil ein. Nuze auch du diese Hypothese, so gut du kannst, damit Lysias in so fern vor dir nichts voraus habe. Wenn du denn noch mehr lieferst, als er geliefert hat, und Erfindungen zeigst, wovon er nichts gewußt hat, so sollst du aufs schönste belohnt werden.

„den, stelltest dich aber, als wenn du nicht daran wolltest.„ Allein du merkst wohl, daß ich nicht eher von hier gehe, bis du das ausgeredet hast, wovon deine Brust so voll ist, wie du sagst. Wir sind hier beide allein: ich aber stärker und jünger als du! Du wirst begreifen, was ich damit sagen will. Mein Rath wäre also, du liessest dich nicht zwingen, sondern thätest von selbst, was du doch thun mußt, du magst wollen oder nicht.

Sokr. Glüklicher Phädrus! Ich mache mich lächerlich, wenn ich Unwissender mit einem so erfindungsreichen Schriftsteller wetteifern, und mein Stammeln ex tempore der studierten Rede jenes unvergleichlichen Mannes entgegen sezen will.

Phädr. Weißt du, was ich gesagt habe? Keine Beschönigungen! Ich habe so gleich etwas in meiner Gewalt, wodurch ich dich zum Reden zwingen kann.

Sokr. Ich bitte keinen Gebrauch davon zu machen.

Phädr. Nicht? Doch das will ich! Mein Kraftmittel ist ein Schwur. Ich schwöre dir also bei einem Gott, oder willst du lieber, bei diesem holden Ahorn, daß wenn du nicht so gleich mit deiner Gegenrede loskrükst, ich dir nie irgend einen Aufsaz von irgend einem Menschen vorzeigen oder das geringste davon sagen werde.

Sokr.

Sokr. O weh! du böser Mann! Wie mächtig bist du, einen Liebhaber fremder Reden zu zwingen, wozu du nur willst *)!

Phädr. Nun, wenn du so lüstern nach den Früchten anderer bist, warum willst du selbst nichts zum Besten geben?

Sokr. Jezt muß ich wohl, nachdem du jenen Schwur gethan hast. Denn wie könnte ich ein so köstliches Mahl verscherzen?

Phädr. So laß dich hören!

Sokr. Weißt du, was ich thun will?

Phädr. Was denn?

Sokr. Ich will mich einhüllen, und meine Rede so geschwind als möglich abhaspeln, damit ich nicht durch deinen Anblik beschämt mitten in der Rede stecken bleibe.

Phädr. Nur gleich angefangen! Uebrigens lasse ich dir Freiheit, dich dabei anzustellen, wie du willst.

Sokr. So kommt denn, ihr süssen Musen! die ihr diesen Namen führt entweder wegen

*) D. i. einen, der gern hört, was andere geredet oder geschrieben haben, Φιλολογος. Wenn er diese seine Lust nicht unbefriedigt lassen will, so muß er sich wohl dazu verstehen, über eben die Sache zu reden, wenn er auch noch so ungeschikt seyn sollte; weil du ihm sonst vorenthalten willst, wonach er so begierig ist.

der Lieblichkeit des Gesangs, oder wegen der sanft schwirrenden musikalischen Harmonie. Helft mir bei einer Erzählung, wozu mich dieser unvergleichliche Mann zwingt, damit er sie hört, und ihm nachmals sein Freund viel weiser scheint, als er ihm vorher schien!

Es war also ein Knabe, oder besser ein Jüngling, lieblich und überaus schön. — Er hatte gar viele Liebhaber; und einer davon war sehr lustig. Dieser liebte den schönen Jungen, so sehr einer ihn lieben konnte, und doch machte er ihm weiß, er liebte ihn nicht. Da er nun einst um seine Gunst buhlte, so predigte er ihm vor, wer sollt' es wohl glauben? daß man dem Liebenden nicht so willfahren müsse, als dem, der nicht liebt. Dies bewies er ihm so!

„In allen Dingen, liebes Kind, gibt es nur einen einzichen Grund, auf den man bauen muß, wenn man gute Entschlüsse fassen will. Man muß nämlich vor allen Dingen wissen, worauf es eigentlich bei der ganzen Berathschlagung ankommt, wenn man nicht lauter Fehlgriffe thun will, welches sonst unvermeidlich ist. Der grosse Haufen tappt hier im Finstern, weil er nicht das Wesen von jeder Sache kennt. Daher kommt es denn auch, daß solche Leute sich nicht gleich beim Anfange der Untersuchung über das vereinigen, was der Grund von Allem ist; gleichsam als wäre darüber gar keine Frage mehr.

Allein

Allein indem sie weiter gehen, ist auch die natürliche Folge, daß sie weder mit sich selbst noch unter einander Eins sind.

„Damit uns also nicht eben das begegne, was wir an den meisten tadeln, so müssen wir, da bei uns die Frage entstehet, ob es besser sey, mit einem Liebhaber, oder mit einem, der nicht Liebhaber ist, Freundschaft zu machen? vor allen Dingen zuerst untersuchen und ausmachen, was Liebe an sich selbst ist, und worin ihre Natur bestehet? Dies ist es, wovon wir zuerst eine bestimmte Erklärung, die von uns beiden anerkannt wird, geben müssen, und mit beständiger Rükksicht auf dieselbe darnach untersuchen, ob die Liebe nüzlich oder schädlich ist?

„Daß nun die Liebe eine gewisse Begierde sey, siehet jeder ein: und daß die Nichtliebhaber ebenfalls nach dem was schön ist begierig sind, wissen wir auch. Um also ein zuverlässiges Merkmal zu haben, wonach wir den Liebhaber von dem, der nicht Liebhaber ist, unterscheiden können, müssen wir bemerken, daß ein jeder von uns zwei gewisse herrschende Ideen in sich hat, die ihn leiten, und denen er folgt, wohin sie ihn führen. Die eine bestehet in der uns angebohrnen sinnlichen Lust: die andere ist die (uns nicht angebohrne, sondern) erworbene Meinung oder Vorstellung von dem, was das beste ist.

„Die

„Diese beiden harmoniren zuweilen in uns, zuweilen aber streiten sie auch gegen einander, so daß bald die eine, bald die andere siegt.

„Wenn uns also die Vorstellung des Besten durch Vernunft leitet, und durch ihr Uebergewicht die Lust beherrscht; so heißt dies Mäßigung. Wenn hingegen die vernunftlose Begierde uns zu allerlei Lüsten fortreißt, und die Herrschaft in uns behauptet, so heißt diese Herrschaft Zügellosigkeit.

„Diese Zügellosigkeit führt mancherlei Namen, weil sie selbst vielfach ist, und sich in mehrern Gestalten zeigt. Je nachdem sich nun eine von diesen Arten der Zügellosigkeit bei einem Menschen vorzüglich findet, je nachdem ist auch der Name, den er darum führt, ein Name, der, wie er auch lauten mag, doch nie zum Ruhme gereichen, oder mit Ehren geführt werden kann.

„Der vernunftlose Hang nach Fresserei, der jeden Gedanken des Bessern im Menschen erstickt und alle andere Begierden gleichsam verschlingt, heißt daher Schlingsucht, und wer damit behaftet ist, führt gleichfalls den Namen des Schlingsüchtigen.

„Eben so weiß ein jeder, welchen Namen die tyrannische Begierde zum Trinken führt, und wie man den nennt, der sich dadurch leiten läßt.

„Ue-

„Ueberhaupt ist es mit allen ähnlichen und verwandten Leidenschaften eben so, daß jeder von derjenigen benannt wird, die vor andern herrschend in ihm ist.

„Warum nun alles vorhergehende gesagt ist, wird bereits einleuchtend seyn. Indessen mag es schon gesagt oder nicht gesagt seyn, so wird doch alles noch deutlicher werden durch folgende Erklärung.

„Die vernunftlose Begierde, welche, indem sie die Vorstellung und den Trieb zu dem was Recht und Gut ist überwiegt, sich blos von dem Vergnügen der Schönheit reizen läßt, und durch andere mit ihr verwandte Begierden, die auch auf leibliche Schönheit ausgehen, ausserordentlich verstärkt, alles unter sich bringt und regiert: — diese bekommt selbst von dieser Stärke den Namen Ερως oder Liebe *)."

„Allein, lieber Phädrus, scheint mir nicht etwas besonders wiederfahren zu seyn? mir kommt es so vor!

Phädr. Ja wohl, Sokrates. Dich hat eine Art von Redefluß befallen, den man sonst an dir nicht gewohnt ist.

Sokr. Stille! höre! In Wahrheit, hier wehet überall göttliche Begeisterung! Wundere dich

*) απ' αυτης της ρωμης επωνυμιαν λαβουσα, Ερως εκληθη.

dich also nicht, wenn ich von den Nymphen fortgerissen werde, nachdem ich einmal im Flusse der Rede bin. Denn das bisherige war so ziemlich dithyrambisch.

Phädr. Vollkommen!

Sokr. Das hast du gemacht! Aber höre weiter! denn die Begeisterung möchte übergehen. Doch das überlasse ich der Gottheit! Ich komme wieder zu dem geliebten Jüngling.

„So hatten wir denn, liebes Kind, dasjenige genau angegeben, worauf bei uns alles ankommt. Wir haben nämlich eine bestimmte Erklärung von der Liebe gegeben, in Rüksicht auf welche wir nun weiter ausmachen wollen, welche Vortheile oder Nachtheile derjenige natürlich zu erwarten hat, der entweder den Liebhaber oder den Nichtliebhaber zum Gegenstande seiner Gunst und Willfährigkeit wählt.

„Jeder, der sich von der Begierde leiten lässet oder der Lust dient, muß sich seinen geliebten Gegenstand so angenehm als möglich zu machen suchen.

„Nun ist einem Kranken alles angenehm, was ihm nicht entgegen ist; dahin gegen er alles dasjenige wie seinen Feind betrachtet, was ihm überlegen, oder doch wenigstens gewachsen ist.

„Ein Liebhaber wird daher nie zugeben, daß sein Liebling ihm überlegen oder gleich stark sey;

son-

sondern er wird ihn auf alle Weise schwächer machen und unter sich bringen.

„Der Unwissende ist schwächer als der Weise; der Furchtsame schwächer, als der Beherzte; der der Kunstlose in Reden schwächer als der Meister dieser Kunst; der Träge und Stumpfsinnige schwächer als der Lebhafte und Scharfsinnige. —

„Diese und noch mehrere Uebel müssen sich in der Seele eines Lieblings finden, wenn er die Wünsche seines Liebhabers befriedigen soll: er muß sie entweder von Natur haben, und alsdann hat der Liebhaber Ursach sich zu freuen; oder dieser muß sie ihm einzuflössen suchen, sonst hat es mit seiner Lust so gleich ein Ende.

„Er darf ihm also nichts gutes gönnen: er muß ihn abhalten von jedem nüzlichen Umgange, den er sonst haben, und wodurch er ein Mann werden könnte! Er gereicht seinem Liebling also zum grossen Schaden, ja zum allergrößten Schaden, weil er ihm dasjenige nimmt, wodurch er weise werden könnte.

„Dies Kleinod ist nun die göttliche Philosophie oder Liebe zur Weisheit, von der ein Liebhaber seinen Liebling so sehr als möglich entfernt halten muß, weil er sonst zu befürchten hat, daß dieser nach erlangter Weisheit ihn verachten möchte. Dazu muß er alles anwenden, um ihn in allgemeiner Unwissenheit zu erhalten, damit er in allen Din-

gen

gen von dem Wort und Blicke seines Liebhabers abhängt. Auf die Weise ist er nun zwar jenem äusserst angenehm; sich selbst aber höchst nachtheilig.

„Was also die Ausbildung des Verstandes anbetrifft, so erhellet, daß die Aufsicht und der Umgang mit einem Liebhaber auf jede Art schädlich ist.

„Nun müssen wir aber auch sehen, wie ein solcher den Körper seines Lieblings, den er sich als Eigenthum anmaßt, pflegen und zurichten werde.

„Da ihn seine Leidenschaft zwingt, das Angenehme dem Guten vorzuziehen, so wird er vor allen Dingen auch einen lieblichweichen und keinen starken Körper suchen — nicht einen, der sich von der freien Sonne hat bescheinen lassen, sondern einen, der hübsch im Schatten geblieben ist; der nichts weiß von Arbeit und Schweiß, wodurch die Säfte austrocknen, sondern weich anzufühlen und weibisch gepflegt ist — — dazu mit ausländischen Schminken und Flitterpuz überzogen, weil es ihm an eigner Schönheit fehlt — kurz der diese und ähnliche Läppereien zu seiner Hauptsache macht. Nach einem solchen Körper muß sich der Liebhaber umsehen; und das ist so einleuchtend, daß man die lächerlichste Sache von der Welt thun würde, wenn man noch weiter davon reden wollte. Die gegebne

Ant-

Anzeige ist für uns hinreichend, denn wir müssen weiter.

„Jeder weiß, daß ein solcher Körper im Kriege und bei jeder Gelegenheit, wo es hart hergeht, von Feinden geradezu angegriffen wird, dahingegen Freunde und Liebhaber seinentwegen in Furcht und Zittern seyn müssen. Da hierüber gar kein Zweifel ist, so bedarf es auch keines weitern Beweises.

„Wir gehn also weiter und untersuchen, ob ein Liebling von dem Umgange mit seinem Liebhaber und der Aufsicht, die dieser über ihn beweist, Vortheil oder Nachtheil habe?

„Hier weiß nun ein jeder, Niemand aber so gut als der Liebhaber selbst, daß ein Liebhaber vor allen Dingen wünschen muß, daß sein Liebling der allerliebsten, theuersten und unvergleichlichsten Güter beraubt werden möge. Wie sehr wird er nicht wünschen, daß dieser seine Eltern, Verwandte und Freunde verlöhre, indem er glaubt, daß sie dem unschätzbaren Vergnügen im Wege stehen, das ihm der Umgang seines Lieblings macht, und daß sie diesen davon abhalten.

„Ferner darf der Liebling kein Geld und Gut besitzen, wenn er den Wünschen des Liebhabers genug thun soll, weil er sich sonst nicht so leicht fangen, oder sich doch nicht halten und

alles mit sich machen läßt. Dies weiß jeder Liebhaber, und deswegen muß er es mit schelsüchtigen Augen ansehn, wenn sein Liebling Vermögen hat, und sich hingegen freuen, so bald er es verliehrt.

„Ueberdem muß ein Liebhaber wünschen, daß sein Liebling so lange als möglich unverheirathet, ohne Kinder und Familie bleibe, damit er so lange als möglich seine süße Lust an ihm haben kann.

„Es gibt zwar auch noch andere Uebel in der Welt: allein die meisten derselben haben doch noch eine Art von Vergnügen bei sich, die ein gewisser Dämon gleich anfangs mit ihnen verbunden hat. Der Schmeichler z. B. ist ein Ungeheuer und ein fürchterlich Ding, und doch hat sein Gewerbe von Natur etwas nicht Unangenehmes bei sich.

„Eben so kann jemand sagen, daß es gefährlich sey, mit einer buhlerischen Freundin zu thun zu haben, und andere dergleichen Liebhabereien an Menschen und Thieren tadeln, und doch finden wir, daß diese Dinge uns täglich angenehm sind. Dahingegen ist der Liebhaber seinem Liebling nicht nur nachtheilig an Körper und Seele; sondern er muß ihm auch äußerst ekelhaft werden, wegen des täglichen Umgangs, den er mit ihm hat.

„Denn nach einem alten Sprichwort, ist Gleich und Gleich gern beisammen, Jung bei Jung und Alt bei Alt. Die Gleichheit des Alters zwekt auf gleiche Vergnügungen ab, und bewirkt durch diese Aehnlichkeit der Neigungen auch die eigentliche Harmonie der Freundschaft, wie ich glaube. Und selbst ein solcher Umgang hält nicht auf die Dauer: denn auch Menschen von gleichem Alter werden sich einander müde.

„Ferner findet sich in dem Umgange eines Liebhabers und Lieblings nicht nur Unähnlichkeit, sondern auch Zwang, und Zwang ist in jeder Sache verdrießlich. Hier hängt nämlich ein Aelterer an einem Jüngern und will gar nicht von ihm lassen, weder Tag noch Nacht. Er läßt sich durch den Zwang eines rasenden Instincts forteissen und findet darin seine ewige Wollust: er siehet und hört und fühlt nichts als seinen Geliebten; seine ganze Sinlichkeit und Empfindung haftet daran; und sein einziches Vergnügen ist, diesen beständig zu liebkosen. Und was hat er dagegen seinem Liebling zu geben? Durch welche Erquickungen und Freuden will er diesen so an sich ziehen, daß er sich für eben die Zeit schadlos hält? Muß ihn nicht zulezt der Umgang seines Liebhabers anekeln? Er siehet ein altes verblühetes Gesicht vor sich und was hiemit noch sonst verbunden zu seyn pflegt — Dinge, deren blosse Erzählung schon unangenehme Empfindungen

erwekt, geschweige, wenn man selbst damit zu thun hat. Alles dessen kann er sich gar nicht erwehren. Dazu kommt, daß er zu allen Zeiten und gegen jeden mit dem eifersüchtigsten Argwohn belauert und bewacht wird; daß er sich die unbescheidensten und übertriebensten Lobsprüche sowohl, als die bittersten Vorwürfe immer und ewig muß vorsagen lassen, die schon unerträglich sind, wenn man sie von einem Nüchternen hört; in dem Munde eines Trunkenen aber nicht nur unerträglich, sondern völlig abscheulig sind, wegen der zügellosen Frechheit, womit ein solcher alles heraus schwazt, was und so viel ihm nur auf die Zunge kommt.

„Ein Liebhaber ist also selbst während seiner Krankheit eben so schädlich als unangenehm. Nachher aber, wenn die Leidenschaft seiner Liebe nachgelassen hat, wird er gar treulos. — Treulos gegen eben den, welchen er vorhin durch alle seine Versprechungen, die er durch Eidschwüre und Fußfälle bekräftigte, kaum an sich halten konnte, daß er sich in Hofnung des versprochenen Guten eine so verdrießliche Gesellschaft gefallen ließ. Kommt nun die Zeit, diese zu erfüllen, so läßt er sich durch ganz andere Gesinnungen leiten; nicht mehr Liebe und Raserei, sondern Verstand und Besonnenheit sind die Führer, denen er nun folgt: er ist auf einmal ein ganz anderer Mensch, der von seinem Liebling nichts mehr weiß.

„Wenn

„Wenn dieser nun dagegen seinen Liebhaber zur Rede sezt, von ihm verlangt, was er ihm versprochen hat und ihm alles das zu Gemüthe führt, was vormals geschehen und geredet ist: so hält diesen die Scham zurük zu gestehen, daß er nicht mehr der vorige Mensch sey, und doch kann er sich auch nicht zu demjenigen verstehen, was er ehemals, da ihn eine unsinnige Liebe beherrschte, geschworen und versprochen hatte, weil er nunmehro bei Verstande ist, und zu vernünftig, als daß er das vorige Leben von neuen anfangen und wieder der alte Mensch werden sollte.

„Es bleibt ihm also nichts weiter übrig, als daß er die Flucht ergreift. Dieser ehemalige Liebhaber siehet sich also genöthigt, nachdem sich sein Schikfal so geändert hat, seinen Liebling ganz aufzugeben und zu fliehen.

„Was wird dieser nun dagegen thun? Er fühlt sich gedrungen, jenem nachzulaufen; er spricht Bitterkeiten und Verwünschungen gegen ihn aus, die ihm aber nun nichts helfen. Denn er hätte gleich anfangs wissen sollen, daß man überhaupt keinem Liebhaber Gehör geben muß, sondern vielmehr dem, der nicht Liebhaber ist; weil dieser nach Vernunft handelt, jener aber sich durch die Wuth seiner Leidenschaft, wie durch eine blinde Nothwendigkeit, beherrschen läßt, daher es denn auch nicht anders seyn kann, als

daß jeder der sich einem Liebhaber anvertrauet, zugleich einem treulosen, mürrischen, neidsüchtigen und verdrießlichen Menschen in die Hände fällt: einem Menschen, der dem Vermögen und Körper seines Lieblings gleich nachtheilig ist; und am allernachtheiligsten seiner Seele, deren Ausbildung und Vollkommenheit dadurch gehemmt wird. Vollkommenheit der Seele aber ist in Wahrheit das köstlichste Kleinod für Götter und Menschen, was sich je denken läßt.

„Dies alles, liebes Kind, sollte man bedenken, und daraus abnehmen, daß die Freundschaft eines Liebhabers kein Wohlwollen der Seele, sondern ein blosser Trieb nach Sättigung einer sinnlichen Lust ist, gleich der Begierde eines Heißhungrigen.

Wie der Wolf das Lamm begehrt, so suchen Liebhaber die schönen Knaben.“

Das war es, lieber Phädrus, was ich dir vorzutragen hatte: und hiemit soll meine Rede beschlossen seyn.

Phädr. Ich meinte vielmehr, du wärst erst in der Mitte, und wolltest noch eben so viel vom Nichtliebhaber sagen, nämlich die Vortheile beschreiben, die der Umgang des leztern verschafft, und warum man diesem eher als jenem folgen muß. Warum willst du denn nun auf einmal abbrechen, Sokrates?

Sokr.

Sokr. Hast du nicht gemerkt, unvergleichlicher Mann, daß ich vorhin zwar nicht mehr dithyrambisirte, aber doch ein wenig poetisirte, ohngeachtet ich nur Tadel zum Gegenstande hatte? wenn ich nun auch den zweiten zu loben anfangen wollte, was würde denn erst herauskommen? Siehest du mich nicht offenbar von den Nymphen begeistert, welches ich theils dir, theils einer höhern Vorsicht zu danken habe? Ich will also nur überhaupt sagen, daß sich bei dem zweiten, dem Nichtliebhaber, von allen den Uebeln, die ich an dem ersten gerügt habe, gerade die entgegengesezten Güter oder Vortheile finden. Wozu also noch viele Worte? Beide können hiemit abthan seyn.

Ich überlasse daher meine Erzählung völlig dem Schicksal, was ihr gebührt, und gehe gerade durch den Fluß, ehe du mir noch mehr aufbürdest.

Phädr. Noch nicht, Sokrates. Die Hize muß erst vorüber. Du siehest ja, daß die Sonne beinahe schon senkrecht steht. Laß uns noch bleiben, und über das bisherige noch weiter sprechen, bis es kühle wird: dann können wir gehen.

Sokr. Deine Kunst, Phädrus, Reden zu veranlassen und von andern herauszulocken, ist göttlich und bewundernswerth. Ich glaube du bist an den meisten von den Reden Schuld, die seit dei-

ner Zeit gehalten sind. Sie kommen entweder von dir selbst, oder du weißt es doch andern jedesmal so nahe zu legen, daß sie nicht umhin können, dergleichen Versuche zu machen. Der einzige Simmias von Theben möchte es dir in dieser Kunst etwa gleich thun: sonst gewiß Niemand. Denn noch eben habe ich einen gewissen Einspruch erhalten, der mich verhindert von hier zu gehen, welchen ich blos dir zuschreiben kann, ohngeachtet du mir keinen Krieg ankündigst *).

Phädr. Wie und welchen?

Sokr. Als ich durch den Fluß wollte, lieber Freund, gab mir mein Dämon wieder das gewöhnliche Zeichen, welches allezeit ein Beweiß ist, daß er mich von etwas abhalten will, das ich mir etwa vorgenommen habe: und sagte mir augenblicklich, daß ich nicht weggehen sollte, bevor ich mein Vergehen gegen den Gott der Liebe wieder ausgesöhnt hätte. Diese innere Gottesstimme macht mich halb und halb zum Propheten, aber aber zu keinem von Profession, sondern nur in so weit es mich selbst betrifft, wie diejenigen, die in Schrift und Sprache nur so weit erfahren sind, als

*) D. i. du hast durch deine geheime Kunst es dahin zu bringen gewußt, daß mir mein Dämon das Weggehen untersagt hat, so daß ich nun wohl bleiben muß, ohngeachtet du jezt nicht nöthig hast, mir mit deiner Stärke zu drohen, wie anfangs, da ich nicht reden wollte.

als sie für sich selbst brauchen, ohne deswegen andere lehren zu können. Ich begreife aber nun ganz wohl, worin ich mich vergangen habe. In der That, lieber Freund, hat die Seele etwas Weissagendes und Geheimahndendes in sich. Schon vorhin, da ich redete, spührte ich die geheime Regung dieser Kraft in mir, und hatte Ursache auf meiner Hut zu seyn, daß es mir nicht ginge, wie dem Ibykus 3), der bei Menschen Ehre einlegte, indem er sich gegen die Götter verging. Jezt weiß ich Gott lob! mein Vergehen.

Phädr. Und worin bestehet das?

Sokr. Ich habe vorhin eine gefährliche Rede gehalten, o Phädrus: du hast mich aber dazu gezwungen.

Phädr. Wie so?

Sokr. Kann etwas gefährlicher seyn, als wenn man thörigt und unehrerbietig gegen die Gottheit redet?

Phädr. Nichts, wenn bei dir der Fall ist.

3) Ein berühmter erotischer Dichter, der sehr frei und ausgelassen schrieb. Cicero (Tuscul. Quaest. l. 4.) sagt von ihm: quem maxime omnium amore flagravisse ex ipsius scriptis constat. Von seiner Geschichte, besonders der Fabel mit den Kranichen, handelt Erasmus in seinen Adagiis.

Sokr. Freilich ist bei mir der Fall! Du hältst doch die Liebe für den Sohn der Venus und für eine Gottheit, nicht wahr?

Phädr. So redet man ja.

Sokr. Aber doch Lysias nicht, und auch ich, oder vielmehr du nicht; denn was ich gesprochen habe, schreibe ich dir zu, weil du es gleichsam durch eine geheime Zauberkraft mir aus dem Munde gezogen hast.

Wenn also die Liebe ein Gott oder etwas Göttliches ist, wie sie das wirklich ist, so kann sie kein Uebel seyn. Nun aber wurde sie so wohl nach der Rede des Lysias als nach meiner Erzählung wie ein Uebel beschrieben. Hiedurch haben wir uns beide gegen die Liebe vergangen. Beide Reden waren auch höchst einfältig, obgleich fein und artig: denn ohngeachtet sie gar nichts Gesundes und Wahres enthielten, so machten sie doch Miene wunder was sie wären, und glaubten sich schon hinlänglich gerechtfertigt, wenn sie nur ein Par schwache Menschen irre führten und von diesen gepriesen würden.

Ich muß mich also wieder aussöhnen, lieber Freund. Nun gibt es eine sehr alte Art der Aussöhnung für solche, die sich durch Reden und Erzählungen vergangen haben. Diese Art

kannte

kannte Homer nicht: Stesichorus 4) aber ganz wohl.

Denn nachdem dieser mit Blindheit geschlagen war, weil er von der Helena zu frei gesprochen hatte; so erkannte er bald, was Homer nicht wußte, daß diese Blindheit eine Strafe der Götter für sein Vergehen wäre; denn er war ein Freund der Musen, und machte seinen Fehler so gleich wieder gut durch folgende Verse:

Ich habe vorhin nicht lauter geredet:
Du bist nicht ausgezogen auf schönberu-
derten Schiffen,
Bist nicht nach Troja gekommen.

Nach diesem vollkommnen poetischen Widerruf erhielt er so gleich sein Gesicht wieder. Ich werde aber noch weiser als beide handeln. Denn ich werde nicht warten, bis mich die Götter als einen Lästerer der Liebe strafen, sondern mich vorher wieder mit ihr aussöhnen durch einen förmlichen

Wi-

4) Stesichorus aus Syrien hatte eine Satyre auf die Helena gemacht und wurde dafür mit Blindheit geschlagen. Als er hierauf durch den Achill, dem die Helena es angegeben hatte, die Ursache seiner Blindheit erfuhr, so widerrief er, machte ein Lobgedicht auf die Helena und bekam so sein Gesicht wieder. Diese Palinodie will Sokrates nachahmen, und durch eine Lobrede auf eben die Liebe, zu deren Nachtheil er vorhin geredet, seinen Fehler wieder gut machen. Obige Nachricht vom Stesichorus und der Helena vergl. in Pausanias (Lacon).

Widerruf, und zwar mit entblößtem Angesicht, nicht verhüllt, wie vorhin, da ich mich schämte.

Phädr. In der That, Sokrates, du könntest mir keinen grössern Gefallen thun.

Sokr. Du wirst wissen, lieber Phädrus, wie schamlos wir beide, Lysias und ich, von der Liebe gesprochen haben. Denn stelle dir nur vor, wenn ein edelmüthiger und sanftgesitteter Mann einen Jüngling von gleichem Charakter liebt oder doch ehemals geliebt hat, und von ohngefehr hört, wie schlecht wir von den Liebhabern reden, indem wir sie beschuldigen, daß sie um der geringsten Kleinigkeiten willen ein feindseliges Aufheben machen, und ihren Lieblingen als neidsüchtige und schädliche Menschen allerlei Verdruß und Uebel zuziehen, muß ein solcher denn nicht glauben, wir wären unter Botsknechten gros gezogen, und hätten nie ein Beispiel von edler Liebe mit Augen gesehen? Daß er die Vorwürfe, die wir der Liebe machen, billigen sollte, daran ist gar nicht zu denken.

Phädr. Beim Jupiter, es scheint, du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Eben die Scham vor einem solchen, ja die Furcht vor der Liebe selbst treibt mich daher an, das beissende Salz meiner vorigen Rede durch einen fliessenden Nachtrank wegzuspühlen. Auch dem Lysias wollt' ich wohl rathen, so bald als

als möglich eine Gegenrede zu schreiben, worin er bewiese, daß man einem Liebhaber viel eher willfahren muß, als einem der nicht Liebhaber ist, und zwar eben deswegen, weil die Freundschaft mit jenem vortheilhaft, der Umgang mit diesem dagegen höchst nachtheilig ist.

Phädr. Du kannst überzeugt seyn, Sokrates, daß dieses geschehen wird. Denn so bald du dem Liebhaber eine Lobrede gehalten hast, werde ich den Lysias schon anhalten, daß er dieses gleichfalls thut. Er soll mir etwas hierüber schreiben.

Sokr. Ich traue dir dieses gern zu, so lange du der Mann bleibst, der du bist.

Phädr. Rede also nur frei und unverhohlen.

Sokr. Nun wo ist denn der Jüngling, an den ich die vorige Erzählung richtete, damit er auch das hört, was ich nun dagegen zu sagen habe, und nicht zu voreilig ist, einem Nichtliebhaber seine Freundschaft zu schenken, ohne vorher alles zu wissen, was er wissen muß?

Phädr. Er ist dir ja immer bei der Hand, so bald du ihn verlangst.

Sokr. Vernim also, schöner Jüngling, daß die vorige Rede dem Phädrus, einem Sohn des Myrrhinusischen Pythokles, angehört; dahingegen das, was ich nun sagen werde, vom

Ste-

Sokr. Freilich ist bei mir der Fall! Du hältst doch die Liebe für den Sohn der Venus und für eine Gottheit, nicht wahr?

Phädr. So redet man ja.

Sokr. Aber doch Lysias nicht, und auch ich, oder vielmehr du nicht; denn was ich gesprochen habe, schreibe ich dir zu, weil du es gleichsam durch eine geheime Zauberkraft mir aus dem Munde gezogen hast.

Wenn also die Liebe ein Gott oder etwas Göttliches ist, wie sie das wirklich ist, so kann sie kein Uebel seyn. Nun aber wurde sie so wohl nach der Rede des Lysias als nach meiner Erzählung wie ein Uebel beschrieben. Hiedurch haben wir uns beide gegen die Liebe vergangen. Beide Reden waren auch höchst einfältig, obgleich fein und artig: denn ohngeachtet sie gar nichts Gesundes und Wahres enthielten, so machten sie doch Miene wunder was sie wären, und glaubten sich schon hinlänglich gerechtfertigt, wenn sie nur ein Par schwache Menschen irre führten und von diesen gepriesen würden.

Ich muß mich also wieder aussöhnen, lieber Freund. Nun gibt es eine sehr alte Art der Aussöhnung für solche, die sich durch Reden und Erzählungen vergangen haben. Diese Art

kannte

kannte Homer nicht: Stesichorus 4) aber ganz wohl.

Denn nachdem dieser mit Blindheit geschlagen war, weil er von der Helena zu frei gesprochen hatte; so erkannte er bald, was Homer nicht wußte, daß diese Blindheit eine Strafe der Götter für sein Vergehen wäre; denn er war ein Freund der Musen, und machte seinen Fehler so gleich wieder gut durch folgende Verse:

Ich habe vorhin nicht lauter geredet:
Du bist nicht ausgezogen auf schönberu-
derten Schiffen,
Bist nicht nach Troja gekommen.

Nach diesem vollkommnen poetischen Widerruf erhielt er so gleich sein Gesicht wieder. Ich werde aber noch weiser als beide handeln. Denn ich werde nicht warten, bis mich die Götter als einen Lästerer der Liebe strafen, sondern mich vorher wieder mit ihr aussöhnen durch einen förmlichen

Wi-

---

4) Stesichorus aus Syrien hatte eine Satyre auf die Helena gemacht und wurde dafür mit Blindheit geschlagen. Als er hierauf durch den Achill, dem die Helena es angegeben hatte, die Ursache seiner Blindheit erfuhr, so widerrief er, machte ein Lobgedicht auf die Helena und bekam so sein Gesicht wieder. Diese Palinodie will Sokrates nachahmen, und durch eine Lobrede auf eben die Liebe, zu deren Nachtheil er vorhin geredet, seinen Fehler wieder gut machen. Obige Nachricht vom Stesichorus und der Helena vergl. in Pausanias (Lacon).

Widerruf, und zwar mit entblößtem Angesicht, nicht verhüllt, wie vorhin, da ich mich schämte.

Phädr. In der That, Sokrates, du könntest mir keinen grössern Gefallen thun.

Sokr. Du wirst wissen, lieber Phädrus, wie schamlos wir beide, Lysias und ich, von der Liebe gesprochen haben. Denn stelle dir nur vor, wenn ein edelmüthiger und sanftgesitteter Mann einen Jüngling von gleichem Charakter liebt oder doch ehemals geliebt hat, und von ohngefehr hört, wie schlecht wir von den Liebhabern reden, indem wir sie beschuldigen, daß sie um der geringsten Kleinigkeiten willen ein feindseliges Aufheben machen, und ihren Lieblingen als neidsüchtige und schädliche Menschen allerlei Verdruß und Uebel zuziehen, muß ein solcher denn nicht glauben, wir wären unter Botsknechten gros gezogen, und hätten nie ein Beispiel von edler Liebe mit Augen gesehen? Daß er die Vorwürfe, die wir der Liebe machen, billigen sollte, daran ist gar nicht zu denken.

Phädr. Beim Jupiter, es scheint, du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Eben die Scham vor einem solchen, ja die Furcht vor der Liebe selbst treibt mich daher an, das beissende Salz meiner vorigen Rede durch einen süssenden Nachtrank wegzuspühlen. Auch dem Lysias wollt' ich wohl rathen, so bald

als

als möglich eine Gegenrede zu schreiben, worin er bewiese, daß man einem Liebhaber viel eher willfahren muß, als einem der nicht Liebhaber ist, und zwar eben deswegen, weil die Freundschaft mit jenem vortheilhaft, der Umgang mit diesem dagegen höchst nachtheilig ist.

Phädr. Du kannst überzeugt seyn, Sokrates, daß dieses geschehen wird. Denn so bald du dem Liebhaber eine Lobrede gehalten hast, werde ich den Lysias schon anhalten, daß er dieses gleichfalls thut. Er soll mir etwas hierüber schreiben.

Sokr. Ich traue dir dieses gern zu, so lange du der Mann bleibst, der du bist.

Phädr. Rede also nur frei und unverhohlen.

Sokr. Nun wo ist denn der Jüngling, an den ich die vorige Erzählung richtete, damit er auch das hört, was ich nun dagegen zu sagen habe, und nicht zu voreilig ist, einem Nichtliebhaber seine Freundschaft zu schenken, ohne vorher alles zu wissen, was er wissen muß?

Phädr. Er ist dir ja immer bei der Hand, so bald du ihn verlangst.

Sokr. Vernim also, schöner Jüngling, daß die vorige Rede dem Phädrus, einem Sohn des Myrrhinusischen Pythokles, angehört; dahingegen das, was ich nun sagen werde, vom

Ste-

Stesichorus kömmt 5), dem Sohne Euphems von Himera. Dieser würde aber auf folgende Art reden:

Es ist falsch, wenn behauptet wird; daß jemand, dem ein Liebhaber bereit stehet, diesem doch nicht folgen, sondern dafür einen Nichtliebhaber erwählen müsse, weil der Liebhaber gleichsam raset, dahingegen der Nichtliebhaber besonnen ist. Dies liesse sich nur alsdann behaupten, wenn Raserei schlechthin ein Uebel wäre. Allein die allergrößten Güter werden uns vermittelst der Raserei zu Theil, es versteht sich vermittelst der heiligen; die ein Geschenk der Gottheit ist. Aus dem Munde der Prophetin zu Delphi und der heiligen Personen zu Dodona sind viele vortreffliche Orakel gekommen, die so wohl in besondern als allgemeinen Angelegenheiten die wohlthätigsten Dienste gethan haben. So bald man aber diesen Prophetinnen ihre heilige Wuth nimt, vermögen sie wenig oder nichts. Eben so haben die Sibylle und andere göttlich begeisterte Propheten schon manchen in manchen Fällen die Zukunft richtig vorhergesagt. Alle Beispiele dieser Art

---

5) D. i. ich bin durch das Beispiel der Palinodie des Stesichorus bewogen, meinen Fehler auf eben die Art, wie jener, wieder gut zu machen: und wenn Stesichorus an meiner Stelle wäre, so würde er auf folgende Art widerrufen.

art anzuführen, würde zu weitläuftig seyn: an der Sache selbst zweifelt Niemand.

Dies kann uns also beweisen, daß die Alten, die den Dingen ihre Namen gegeben, die Raserey gar nicht für etwas gehalten haben, dessen man sich zu schämen hätte, und das Unglimpf verdiente. Denn sie konnten der allerhöchsten Kunst, wonach man in die Zukunft siehet, unmöglich den Namen Wuth oder μανικη anheften, wenn ihnen nicht eine gewisse Wuth, die göttliche nämlich, etwas sehr anständiges schien: daher benanten sie sie auch auf die Weise. Dagegen haben die Neuern aus Mißverstand noch ein τ in dieses Wort gesezt, und statt μανικη, Wuth, μαντικη, Weissagungskunst, gesagt.

Denn auch diejenigen Spähungen der Zukunft, welche von Unbegeisterten nach dem Fluge der Vögel und nach andern bedeutenden Vorzeichen angestellt werden, und wobei der menschliche Geist blos muthmaßend verfährt, hießen ehemals Verstand und Kenntniß der Augurien, Οιωνοσκικη; die Neuern aber wollten den Namen verbessern, und sagten dafür Οιωνιστικη mit Veränderung des ο in ω.

So sehr nun die Wissenschaft der Augurien (Muthmassung des Zukünftigen nach bedeutenden Vorzeichen) von der Weissagungskunst, so wohl dem Namen als der Verrichtung nach, an Vollkommenheit und Adel übertroffen wird, um so

viel

viel edler ist auch, nach dem Zeugniß der Alten; die göttliche Raserei als die blos menschliche Besonnenheit.

Eben so vortreffliche Dienste thut diese göttliche Raserei bei grossen Krankheiten und schweren Zufällen, welche die Götter zuweilen den Menschen wegen gewisser Vergehungen als Strafen zuschicken. In solchen Fällen hat sie den Hülfsbedürftigen oft Rettung verschafft, indem sie den Zorn der Götter abzuwenden weiß durch Anrufung und Versöhnung derselben. Daher ist schon mancher göttlich Rasende vermöge gewisser Reinigungen und Weihungen gegen dergleichen Uebel so wohl für dasmal als für die Zukunft in Sicherheit gesezt worden. Denn so bald einer diese göttliche Raserei ächt besizt, so hilft sie ihm auch aus der Noth derjenigen Uebel, womit er jedesmal zu kämpfen hat.

Drittens ist die poetische Raserei, welche eine Begeisterung der Musen ist, gleichfalls eine grosse Wohlthäterin. Findet diese eine reine und unschuldige Seele, von der sie Besiz nehmen kann, so erwekt und feuert sie dieselbe an zu erhabenen Oden und andern Schönheiten der Dichtkunst; diese Begeisterung der Musen lehrt die zahllosen Thaten der berühmten Altväter aufs schönste besingen, und unterrichtet dadurch zugleich ihr eignes Zeitalter.

Kommt hingegen jemand ohne diese unmittelbare Begeisterung der Musen vor den Tempel der Dichtkunst, und glaubt, bloße Kunst werde hinreichen, ihn zum Dichter zu machen; so wird er wie ein Todter unter Lebendige kommen: und sein Dichten als eines blos Vernünftigen wird gegen die beflügelten Sprüche der Begeisterten wie Nichts seyn.

Durch solche und noch viel mehr Beispiele könnte ich dir beweisen, wie viel Edles und Grosses wir der Raserei zu danken haben, so bald diese eine Wirkung der Gottheit ist.

Sie soll uns also kein Schrekbild mehr seyn: wir wollen uns durch nichts irre machen lassen, schlecht von ihr zu denken, wenn gleich einer beweisen will, daß man eher einen Vernünftigen als einen Enthusiasten zum Freunde wählen müsse. Mit dieser bloßen Behauptung ist es nicht gethan: vielmehr müßte ein solcher auch noch beweisen, daß die Liebe keine göttliche Wohlthat für die Menschen wäre, und nicht auf das Beste so wohl des Liebhabers als des Lieblings abzwekte: dann möchte er den Siegeskranz hinnehmen.

Wir wollen aber gerade das Gegentheil zu beweisen uns angelegen seyn lassen, nämlich daß diese Art von Raserei den Menschen zum größten Glük von den Göttern ertheilt sey. Dieser Be-

weis wird freilich den Rohen unzuverlässig, den Klugen aber sicher und gewiß scheinen.

Zuerst müssen wir uns nun von der Natur der Seele, so wohl der menschlichen als göttlichen, einen wahren Begriff machen, und zwar durch genaue Betrachtung so wohl ihres leidenden als thätigen Zustandes. Wir fangen unsern Beweis so an.

Jede Seele ist unsterblich. Denn das Immerbewegliche ist unsterblich. Was dagegen ein anderes in Bewegung sezt, und von einem andern in Bewegung gesezt wird, hört auf zu leben, so bald die Bewegung ein Ende hat. Daher kann blos das, was sich selbst bewegt, seine Bewegung nie verlieren, weil es nie von sich selbst verlassen wird: vielmehr ist eben dieses auch für alle übrige bewegbare Dinge zugleich der Quell und Ursprung der Bewegung.

Der Ursprung aber oder das Principium in jeder Sache hat selbst keinen Ursprung. Denn aus dem Uranfang muß alles das werden, was wird, dahingegen der Uranfang selbst kein anderes Principium hat, woraus er würde. Denn wenn der Uranfang seinen Anfang oder Ursprung sonst woher nähme, so wäre er nicht selbst Uranfang.

Weil also der Uranfang keinen Ursprung bekommt, so ist er auch unzerstörbar und zwar noth-

nothwendig. Denn ein zerstöhrtes Principium wird weder selbst durch etwas anders von neuen entstehen, noch wird aus ihm weiter etwas entstehen: und doch muß alles was entstehet aus dem Principium, als dem wesentlichen Uranfang, seinen Ursprung nehmen.

Der Ursprung aller Bewegung liegt daher blos in dem was sich selbst bewegt. Dieses aber kann weder untergehen noch entstehen: oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammen fallen und still stehen, und aus diesem Stillstande nie wieder etwas durch neue Bewegung zum Vorschein kommen.

Da also das in und durch sich selbst Bewegliche unsterblich ist, so kann jemand eben dieses auch von dem Wesen und dem Verhältniß der Seele behaupten, und dabei sicher seyn, daß Niemand ihn widerlegen wird.

Jeder Körper, der von aussen bewegt werden muß, ist seelenlos; welcher aber den Trieb seiner Bewegung in und aus sich selbst hat, ist beseelt. Denn Selbstbewegung ist eben das, was die Natur einer Seele bestimmt. Und hat dies seine Richtigkeit, so kann das sich selbst Bewegende auch nichts anders als Seele seyn. Folglich hat die Seele weder Anfang noch Ende, Entstehung und Tod bleiben nothwendig von ihr ausgeschlossen.

So viel von der Unsterblichkeit der Seele. Nun müssen wir auch von ihrer Natur oder Idee reden; und das kann nur auf folgende Weise

geschehen. Denn eine Erklärung der Seele an sich, würde nur ein göttlicher Verstand geben können: und der menschliche Geist dabei zu kurz kommen: dahingegen es diesem angemessener ist und weniger Mühe macht, in einem Gleichniß und Bilde von ihr zu reden. Wir werden daher blos auf diese Weise von ihr reden.

Diesem zu folge wollen wir uns die Natur der Seelen unter dem Bilde eines Fuhrmanns mit beflügeltem Gespann vorstellen. Das Gespann der Götter und die Seelen derselben als Fuhrleute betrachtet, sind insgesammt gut und bestehen auch blos aus dem was gut ist: die der übrigen hingegen gemischt.

Unsere Seele regiert zwei Pferde am Zügel: hievon ist das eine an sich edel und gut und bestehet aus Theilen von gleicher Natur; das andere aber ist von entgegengeseʒter Art und bestehet aus Theilen von entgegengeseʒter Natur. Daher kommt es, daß unsere Seele ihr Fuhrwerk nicht ohne grosse Schwierigkeit regiert.

Nun müssen wir auch zeigen, woher die belebten Wesen kommen, sie mögen sterblich oder unsterblich genannt werden.

Alles was Seele heißt führt die Aufsicht über alles Seelenlose. Die Seelen durchziehen den ganzen Himmel *), und nehmen in andern Räumen

*) ουρανος ist nicht blos der sichtbare Himmel, sondern überhaupt das ganze Weltall, wie man aus dem Timäus siehet, worin Plato den Ausdruk ουρανος, Himmel, durch παν, ὁλον των ἁπαντων, rerum universitas, erkläret.

men immer andere Gestalten an. So lange sie vollkommen und beflügelt sind, fahren sie in den Höhen und regieren von da aus die ganze Welt. Diejenigen aber, welche ihre Flügel verlieren, fahren so lange herunter, bis sie auf einen festen Körper stossen, worin sie ihre Wohnung aufschlagen: das heißt, sie nehmen einen irrdischen Leib an sich, der sich selbst zu bewegen scheint, weil er durch die Kraft der Seele belebt und regiert wird: Das Ganze aber, Leib und Seele in gegenseitiger Verbindung, bekommt den Namen eines lebendigen oder belebten Wesens. Dieses Lebendige bekommt zugleich den Beinamen des Sterblichen. Daß es aber auch lebendige Wesen gebe, die unsterblich sind, das läßt sich durch kein einziches menschliches Räsonnement (die blos nach sichtbaren Analogien abgefaßt werden); sondern allein vermittelst der höheren Vorstellung begreifen. Denn Gott sehen wir weder, noch können wir uns einen vollständigen Begriff von ihm, als einem unsterblichen lebendigen Wesen, machen, das so wohl Seele als Körper hat, welche beide von je her und auf immer mit einander vereinigt sind.

Doch hiemit mag es seyn, wie es Gott beliebt, wenn wir auch nur so, wie es Gott gefällt, davon reden.

Jezt müssen wir auf die Ursache der Entflügelung einer Seele denken, woher es nämlich

komme, daß ihr die Flügel abfallen. Dies gehet so zu.

Die Natur des Flügels bestehet darin, daß er das Schwerfällige aufwärts mit sich in die Höhe nimmt, da wo das Geschlecht der Götter zu Hause ist.

Unter allen was sich bei Körpern findet, ist die Seele dem Göttlichen am nächsten. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und alles was dahin gehört. Eben dies ist es auch, wodurch die Flügel der Seele am meisten genährt und verstärkt werden: dahingegen schwinden sie und vergehen durch alles was schändlich, böse, und jenen Vollkommenheiten entgegen gesezt ist.

Der grosse König des Himmels, Jupiter, ist der erste, der seinen beflügelten Wagen regiert; er führt den ganzen Zug an, indem er alles Uebrige nach seinem Gefallen ausschmükt und anordnet.

Ihm folgt nun das ganze himmlische Heer der Götter und Geister (Dämonen) in eilf Abtheilungen. Blos die Vesta bleibt im Hause der Götter zurük. Die übrigen Götter hingegen, nämlich die zwölf höchsten, regieren, jeder an seiner Stelle, das worüber sie gesezt sind 6).

Diese

---

6) Man siehet bald, daß unter diesem Kreiszuge der 12 höhern Götter der Thierkreis gemeint sey. Die Vesta ist der Mittelpunkt des Weltalls oder der unbewegliche Lichtthron. Lauter Kosmologische Ideen der Orientaler.

Diese mannigfaltigen Züge und Umkreisungen der glükseligen Götter, unter denen jeder das Seinige thut, geben die unvergleichlichsten Schauspiele im Himmel, so weit sein Gebiet reicht. Jeder Gott ist dabei eben so willig als vermögend. Denn Neid ist von diesem Chor der Götter ganz ausgeschlossen.

Wenn sie aber zu einem Gastmahl wollen, so fahren sie aufwärts und erheben sich bis zum höchsten Gipfel des Himmels. Hiebei kommt nun das Fuhrwerk der Götter leicht fort, weil die Pferde sich alle durch gleiche Zügel harmonisch regieren lassen. Das Fuhrwerk der übrigen hingegen will sich kaum lenken lassen. Denn das eine tückische Pferd will immer in die Tiefe nach der Erde zu, so bald der Führer ihm nicht die beste Nahrung gegeben hat. Hier hat nun die Seele ihre volle Arbeit und mit äusserster Gewalt zu kämpfen.

Wenn nun die Seelen der Unsterblichen am Gipfel sind, so fahren sie von da weiter aus nach den äussersten Enden des Himmels, bis sie am Rande desselben Halt machen. Hier werden sie alsdann im Kreise mit herum getrieben: dabei sehen sie zugleich, was ausserhalb des Himmels ist.

Das überhimmlische Gebiet hat indessen noch kein Dichter je recht besungen, und wird es auch keiner je recht besingen. Es verhält sich damit

so. Wir müssen hier vor allen Dingen die Wahrheit suchen, besonders da der Gegenstand die vollkommenste Wahrheit ist. Das ganz unsinnliche Wesen ohne Farbe, ohne Gestalt und ohne Berührung, das Wesen des Wirklichen, läßt sich blos von dem Verstande, als dem regierenden Theile der Seele anschauen; von dem Verstande worin die Wissenschaft des Wahren eigentlich ihren Siz hat.

Denn so wie Gottes Gedanke sich blos im Kreise des göttlichen Verstandes und der ganz ungemischten (unmateriellen, blos geistigen) Wissenschaft bewegt: so sucht auch der Geist jeder menschlichen Seele, so bald diese in einen ihr angemessenen Zustand versezt ist, in der Wissenschaft des Wahren und Wesentlichen eine Zeitlang seine Lust, und findet darin zugleich die wohlthätigste Nahrung für sich, bis die Seele nach Vollendung dieses Kreislaufs wieder in der vorigen Zustand zurüktritt.

Während dieses periodischen Umkreises gelangt sie zur Anschauung der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, und der Wissenschaft, nicht der entstehenden und veränderlichen, die bald diese bald jene Gestalt annimt, je nachdem sie den uns bekannten und von uns so genannten Wesen gleichsam einverleibt ist; sondern die Wissenschaft des Wesentlichen, die sich blos in dem findet, was auch an sich selbst grundwesentlich oder unveränderlich ist.

ist. Durch diese Wissenschaft und durch Betrachtung der übrigen wahrhaft wesentlichen Dinge genährt ziehet sie wieder in den Himmel, ihre ursprüngliche Heimath. Nach ihrer Ankunft aber bringt der Fuhrmann die Pferde vor die Krippe, und legt ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. Hierin bestehet die Lebensart der Götter.

Mit den übrigen Seelen aber verhält es sich so. Die besten davon, die den Göttern folgen und diesen ähnlich geworden sind, erheben das Haupt des Fuhrmanns (den göttlichsten Theil der Seele) über das Gebiet des Himmels hinaus und werden zugleich mit im Kreise herumgetrieben: weil sie aber durch die Zügellosigkeit ihrer Pferde (der sinnlichen Leidenschaften) sehr beunruhigt werden, so gelangen sie kaum zur Anschauung des Wesentlichen.

Andere erheben bald das Haupt, bald lassen sie es wieder sinken; und wegen des gewaltigen Widerstandes ihrer Pferde gelangen sie zur Ansicht des Wesentlichen nur zum Theil und zum Theil nicht.

Noch andere streben zwar insgesammt nach dem was oben ist und suchen nachzukommen; allein sie sinken wieder herab, weil sie zu unvermögend sind, und taumeln in der Tiefe herum: hier tritt eine die andere, und eine macht sich über die andere her, indem jede der andern zuvor-

strebt. Da entstehet alsdann Aufruhr, Streit und schweißvoller Kampf. Die Trägheit und Verdorbenheit der Fuhrleute macht, daß viele hinkend werden, und viele ihre Schwingen grossentheils verlieren. Alle aber müssen nach langem Kampf und Wiederkampf verstümmelt, und ohne zur Anschauung des Wesentlichen gelangt zu seyn, wieder abziehn. Und nachdem sie dieses Gebiet verlassen haben, suchen sie sich mit Meinungen zu nähren: daher entstehet denn jene unruhige Betriebsamkeit, um das eigentliche Feld der Wahrheit wo möglich zu finden. Denn diese Flur der Wahrheit ist eben dasjenige, woraus der edelste Theil der Seele seine schiklichste Nahrung ziehet: und auch die Flügel der Seele, wodurch diese allein ihre Leichtigkeit und Schwungkraft hat, finden hier die ihrer Natur angemessensten Stärkungsmittel.

Der Lauf, welchen die Adraste oder die Göttin des unvermeidlichen Schiksals, diesen Seelen vorgeschrieben hat, ist nun folgender.

Jede Seele, die der Gottheit nachlebt und dadurch theils zur Einsicht in die wesentliche Wahrheit gelangt, soll bis zur nächsten Periode ihrer Laufbahn ungekränkt bleiben: und wenn sie diesen göttlichen Wandel immer zu erhalten vermag, so soll sie auch immer herabgesezt werden. Verliert sie aber den göttlichen Blik in das Wesentlichwahre, so daß sie dieses nicht mehr zu er-

erreichen vermag, und ergreift dafür zufällige Dinge, wodurch sie mit Vergessenheit und verderbten Neigungen erfüllt — ihre leichte Schwungkraft verliehrt und nach gelähmten Flügeln schwerfällig zur Erde herabsinkt: so kommen sie zwar in einen andern Zustand, allein das Gesez will doch nicht, daß solche Seelen gleich bei der ersten Geburt in thierische Naturen übergehen; sondern sie sollen zuerst Menschen werden, und zwar eine jede nach dem Verhältniß ihres Zustandes.

Diejenige nämlich, die es in der Erkenntniß des Wesentlichwahren am weitesten gebracht hat, wird als künftiger Liebhaber der Weisheit oder des Sittlichen und Schönen oder der Musik (Musenkunst) oder als philosophischer Liebhaber geboren.

Die Seele des zweiten Rangs nimt den Körper eines gerechten Königs oder eines heldenmüthigen Kriegers und Anführers an.

Die des dritten Rangs wird ein Staatsmann oder Haushalter oder Wucherer.

Die vierte beziehet den Körper eines kampfliebenden Gymnastikers oder eines Arztes.

Die fünfte ergreift die Lebensart eines Propheten oder eines Priesters der Geheimnisse (eines Eingeweiheten in den Mysterien).

Die sechste wird dichterisch.

Die siebente geometrisch oder künstlerisch.
Die achte wird sophistisch oder volkssüchtig.
Die neunte ein Tyrann.

Je nachdem nun die Seelen alle diese verschiedene Lebensarten auf Erden gerecht oder ungerecht führen, je nachdem wird auch ihr nächstes Schikfal besser oder schlimmer. Was aber den Ort betrifft, woher die Seelen gekommen sind, soll keine eher wieder dahin gelangen, als nach Verlauf von 10000 Jahren (denn so viel Zeit brauchen die Flügel zum Wachsen), ausgenommen die Seele dessen, der ganz aufrichtig die Weisheit sucht, oder ein philosophischer Liebhaber junger Seelen ist. Wenn diese nämlich drei Jahrtausende hinter einander diese Lebensart gewählt haben, so gelangen sie schon am Ende der dritten tausendjährigen Periode, nämlich im dreitausendsten Jahr, ganz beflügelt wieder an den Ort ihres ursprünglichen Aufenthalts. Die übrigen aber müssen nach Vollendung ihres ersten Lebenslaufs vors Gericht.

Nach diesem Gericht ziehen einige in unterirrdische Gegenden, um für ihre Vergehungen zu büssen: andere hingegen erheben sich zu folge eines günstigern Urtheils, das über sie gesprochen wird, in ein himmlisches Gebiet, wo sie mehr oder weniger glüklich sind, je nachdem sie ihr menschliches Leben auf Erden geführt haben.

Allein im tausendsten Jahr müssen die Seelen von beider Art, die unterirrdischen so wohl

als

als die himmlischen, wieder hervor und sich zum zweitenmal eine Lebensart wählen. Jede wählt sich, was sie will. Nun siehet man erstlich, daß einige Seelen aus ihrem menschlichen in einen thierischen Zustand übergehen; andere hingegen ihren thierischen Zustand verlassen und wieder menschlich werden, wenn sie anders schon einmal den Körper eines Menschen bewohnt haben. Denn eine Seele, die an sich unter dieser Würde ist, und folglich die Wahrheit nie erkannt hat, hat auch nie Zugang zur menschlichen Figur.

Denn die Natur des Menschen bringt es mit sich, daß er nach allgemeinen Grundideen der Wahrheit denkt, das sind solche, die sich aus vielen einzelnen sinnlichen Bemerkungen in allgemeine Verstandsbegriffe ausbilden.

Diese Wirkung der menschlichen Seele ist eigentlich eine Wiedererinnerung dessen, was sie in ihrem ehemaligen Zustande bereits erkannt hat, da sie mit Gott vereinigt — alles das wie Nichts achtete, was wir iezt wesentlich nennen, und blos auf das Wahrhaftwesentliche ihren Blik haftete.

Daher kommt es, daß der Geist des Philosophen allein recht eigentlich beflügelt wird. Denn er denkt so viel möglich immer nur an das, was auch die Gedanken Gottes beschäftigt, und was Gott eben göttlich macht. Ein Mann aber, der solche Betrachtungen auf die rechte Art anzu-

stellen weiß, und dadurch immer mehr in den vollkommen Geheimnissen der Weisheit eingeweihet wird, ist auch allein wahrhaft vollkommen.

Indem er sich nun von den menschlichen Betriebsamkeiten absondert, und blos in dem was göttlich ist lebt, muß er freilich mancherlei Kritiken des grossen Haufens über sich ergehen lassen, als wenn er überschnappte: aber eben dieser grosse Haufen weiß nichts davon, daß er von Gott begeistert ist.

Hieher gehört also, was sich überhaupt von der vierten Art der Raserei sagen läßt, wonach jemand beim Anblik der Schönheit auf Erden sich der wahrhaften Schönheit des vorigen Lebens erinnert; und indem er dadurch zugleich beflügelt wird, immer gern auffliegen will. Ob er nun gleich dazu noch nicht vermögend ist, so richtet er seinen Blik doch schon aufwärts, wie ein Vogel, der sich in die Höhe schwingen will. Da er indessen aus Verlangen nach dem was oben ist alles Irrdische zu klein findet, so muß er sich dafür einen Schwärmer oder Rasenden nennen lassen. Allein eben diese Raserei ist so wohl für den Besitzer als Theilnehmer derselben die beste von allen Arten des Enthusiasmus, weil sie gleichsam aus dem besten Stoffe gemacht ist und wer zu folge dieser Entzückung das Schöne liebt, führt eigentlich den Namen eines Liebhabers.

Denn;

Denn, wie gesagt, jede menschliche Seele hat ihrer Natur nach ehemals das Wesentliche gesehen, weil sie sonst keinen Körper von menschlicher Gestalt hätte annehmen können. Allein darum ist es noch nicht leicht für jede menschliche Seele, bei Veranlassungen des gegenwärtigen Zustandes sich dessen wieder zu erinnern, was sie in ihrem ehemaligen bereits erkannt hat. Dies ist vielmehr schwer so wohl für solche, die damals nur eine sehr kurze Zeit diese Anschauung gehabt; als auch für diejenigen, die nach ihrem Herabfall auf die Erde das unglükliche Schikksal gehabt haben, durch böse Gewohnheiten und ungerechte Betriebsamkeiten alles Heilige und Göttliche des vorigen Lebens wieder zu vergessen.

Nur bei wenigen ist die Erinnerungskraft stark genug. Aber eben diese werden auch, wenn sie auf Erden Bilder von demjenigen erblicken, was sie ehemals in Wahrheit gesehen haben, sogleich entzükt und kommen ausser sich. Wie dies aber eigentlich zugehe, wissen sie nicht, weil sie die Natur dieser Sache nicht tief genug durchschauen.

Was nämlich die Bilder der Gerechtigkeit, Mässigung oder Besonnenheit und anderer Vollkommenheiten der menschlichen Seelen betrifft, so haben diese auf Erden gar keinen Glanz, sondern man kann diese Bilder gleichsam nur durch schlechte Werkzeuge oder verdunkelte Gläser betrachten, so daß nur sehr wenige, und zwar

auch

auch diese nicht ohne Schwierigkeit, in solchen Abbildungen das Urbild erkennen.

Allein damals konnten wir die Schönheit in ihrem vollen Lichtglanze sehen, als wir noch im Gefolge des glükseligen Chors der Götter und mit dem vollkommensten Auge die seligste Anschauung genossen, da unsere Seelen entweder dem Jupiter, oder sonst einem von den höhern Göttern folgten. Diese Anschauung vollendete uns in einem Geheimnisse, welches man mit Recht das allerbeseligendste nennen kann. Wir trieben diese Geheimnisse als ganz vollkommene Priester, die nicht den geringsten Fehl hatten, und die von allen den Uebeln noch nichts wußten, die uns nachmals betroffen haben. Alles war zugleich in seiner ganzen Fülle und unverstümmelt, einfach und unbeweglich und beseligend, was sich unsern geweiheten Augen darstellte: wir waren Anschauer (Epopten) dieser Geheimnisse im reinsten Licht, selbst rein und frei von den Banden des Körpers, den wir iezt mit uns herum tragen, und woran wir gefesselt sind, wie eine Auster an ihren Felsen.

Meiner eigenen Wiedererinnerung und Sehnsucht nach dem ehemaligen Zustande wird man es verzeihen, daß ich hierüber etwas weitläuftig gewesen bin.

Die Schönheit, wie schon gesagt, glänzte in jener Gesellschaft und unter solchen Umständen,

wie

wie damals, in ihrem schönsten Lichte: und selbst nachdem wir hier gekommen sind, sehen wir sie noch durch den hellesten und lichtvollesten Sinn. Denn das Gesicht ist der schärfste von allen äussern Sinnen: ob wir gleich die Weisheit dadurch noch nicht sehen können. Denn wenn diese im Stande wäre, menschlichen Augen ein deutliches Bild von sich zu geben, wie feurige Liebhaber würde sie alsdann erst erwecken? Eben das gilt von andern Liebenswürdigkeiten. Jezt hat indessen die Schönheit allein das Vorrecht, daß sie am deutlichsten in die Augen fällt und dadurch am stärksten zur Liebe reizt.

Wer also nicht zu denen gehört, die erst vor kurzen in diese Geheimnisse eingeweihet sind, so daß ihnen die Sache noch im frischen Andenken ist, oder wer bereits verdorben ist, dem fällt es auch nicht leicht, bei den Schönheiten auf Erden sich so gleich an die wahren Urschönheiten des ehemaligen Lebens wieder zu erinnern. Einem solchen flößt der Anblik der Schönheit keine Ehrfurcht ein, sondern er überläßt sich der niedrgsten Lust, handelt blos wie ein Vieh und denkt an nichts als Kinder — ohne Furcht und Scham gehet er blos seiner schändlichen und widernatürlichen Brunst nach.

So bald hingegen einer, der erst vor kurzem eingeweihet ist, und der in seinem vorigen Zustande viel gesehen hat, ein göttliches Ange-

sicht erblikt, worin die wahre Schönheit gut abgebildet oder das Ideal der unkörperlichen wohl ausgedrukt ist, so fährt er zuerst auf und fühlt eine Art von Schauder wie ehemals: alsdann aber betrachtet er die Schönheit genauer, und betet sie wie einen Gott an: ja wenn er sich nicht vor dem Namen eines völlig Unsinnigen und Rasenden fürchtete, so würde er dem geliebten Gegenstande wie einem göttlichen Bilde oder einer Gottheit selbst opfern. Dieser Anblik sezt ihn in Schweiß und ungewöhnliche Hize, wie dergleichen auf Schrecken zu erfolgen pflegt.

Denn nachdem die Ausflüsse der Schönheit durch seine Augen in ihn gedrungen sind, wird er dadurch ganz erwärmt: und diese Wärme ist eben dasjenige, was seinen Flügeln Saft und Leben ertheilt. Nach dieser Erwärmung werden alsdann die kleinen Federn herausgetrieben, welche wegen der bisherigen Stockung und Saftlosigkeit nicht hervorkommen konnten, sondern zusammen gepreßt waren. So bald ihnen aber Nahrung zugeflossen ist, brechen alle Federkeime vermöge ihrer innern Triebkraft aus ihrer Wurzel hervor, so daß die ganze Seele damit bedekt ist. Denn unsere Seele war in ihrem ehemaligen Zustande um und um beflügelt.

In diesem Zustande ist nun die ganze Seele innigst regsam und aufkochend. Und gleichwie Kinder, denen die Zähne hervorbrechen wollen,

aller-

allerlei Jucken und schmerzhafte Züge an den Geschlechtstheilen empfinden, eben so gehet es einer Seele, wenn ihr das Gefieder ausbrechen will. Das Hervorschiessen der jungen Federn macht ihr Hize, Juckungen und fieberhafte Angst. So bald sie aber zum Anblik der Schönheit ihres Geliebten gelangt ist, und die Ausflüsse derselben, welche eben das sind, was den Reiz der Begierde ausmacht, in sich aufnimt, und dadurch zugleich mit Wonne und Anmuth getränkt und erwärmt wird; fühlt sie sich auch erquikt und ihr Schmerz läßt nach.

Wenn sie hingegen von Schönheit entfernt — im Zustande der Dürre leben muß, so vertroknen auch diejenigen Oeffnungen, aus welchen das Gefieder hervorsprieſſen sollte, und verstopfen sich dergestalt, daß die jungen Federkeime zurük bleiben müssen. Wenn diese nun zugleich mit der schmachtenden Sehnsucht innerlich verschlossen sind, so wollen sie zwar gern hervor und heben sich empor, verstopfen aber, durch ihr beständiges Anschlagen, wie mit einem Kütt ihre eigenen Oeffnungen. Daher ist es der Seele nicht anders, als wenn sie um und um mit Stacheln geprickelt würde, und ihr Zustand ist daher sehr schmerzlich.

Eine abermalige Erinnerung der Schönheit indessen macht, daß sie von neuen erquikt wird. Beides aber zusammen, wirkt so gewaltig auf sie, daß sie wegen der Heftigkeit und Ungewöhnlich-

lichkeit dieser Empfindung sich grämt und ängstigt und vor Raserei nicht weiß, was sie machen soll. In diesem Zustande der Wuth kann sie weder des Nachts schlafen, noch weiß sie am Tage, wo sie bleiben soll. Sie läuft überall herum, voller Sehnsucht, ob sie nicht irgendwo einen Schönen finden kann. Erblikt sie nun einen und genießt die Reize desselben, so löst sich dadurch jene Verstopfung wieder auf: sie athmet freier und jene Stiche und Schmerzen lassen nach.

Dieses über alles süße Vergnügen genießet sie nunmehr mit solcher Entzückung, daß sie von selbst gar nicht davon ablassen will, und daher auch aus keinem Menschen so viel macht, als aus ihrem schönen Liebling. Mutter und Brüder und alle übrige Verwandten sind bei ihr ganz ausgethan: und wenn sie gleich ihr Vermögen verliehrt, weil sie nicht darauf achtet, so macht sie daraus doch nichts. Alles was den Sitten und Gesezen des Vaterlandes und überhaupt ihrem Stande und Range gemäß ist, womit sie sich sonst doch so viel wußte, heißt bei ihr nun nichts mehr: sie ist bereit überall aufzuwarten und zu übernachten, wo man nur will, wenn sie nur dem Gegenstande ihrer Sehnsucht so nahe als möglich seyn kann. Denn es ist jezt bei ihr nicht bloße Verehrung ihres Schönen, was sie sucht; sondern sie hat auch gefunden, daß dieser

der einziche wahre Arzt ist, der sie von allen Beängstigungen heilen kann.

Dies ist nun der Zustand, schönes Kind' denn zu dir rede ich! — den die Menschen Liebe nennen. Wenn du aber hören solltest, wie die Götter ihn nennen, so würdest du wahrscheinlich lachen, weil du noch zu jung bist, als dergleichen schon zu wissen. Einige Homeriden, wenn ich nicht irre, singen zwei Lieder auf die Liebe, die vermuthlich aus einer alten Sammlung sind, und wovon das eine eben so anzüglich als unharmonisch ist. Es lautet so aus ihrem Munde: „Diesen nennen die Sterblichen den fliegenden Amor: die Unsterblichen aber den Befiederten, weil er immer fliegen muß.“ Man kann dies zum Theil glauben, zum Theil aber auch nicht. Dieser Zustand und diese Leidenschaft ist indessen dasjenige, was die Liebhaber eigentlich zu Liebhabern macht.

Diejenigen nun, welche ehemals im Zuge Jupiters waren, können die Gewalt dieses Beflügelten, wenn sie davon ergriffen werden, stärker und länger aushalten als andere. Werden hingegen solche von der Liebe begeistert, welche ehemals dem Mars nachgezogen sind, und also auch einen martialischen Charakter haben, so können diese leicht aufs entsezlichste erbost werden, so bald sie glauben, ihr Liebling habe sie beleidigt:

ihre Wuth bringt sie wohl so weit, daß sie sich und ihren Liebling entleiben.

Auf die Weise verhält es sich mit dem Charakter aller übrigen Götter. Jeder ehrt und ahmt, so weit er kann, auch hier im Leben denjenigen nach, zu dessen Zuge er ehemals gehört hat: dies thut er, so lange er noch unverdorben ist, und durchlebt auf die Weise seine erste Periode. Nach diesem Charakter beträgt er sich so wohl gegen seine Lieblinge, als gegen jeden andern.

Ein jeder wählt also seine geliebten Gegenstände des Schönen nach seinem besondern Charakter, und verehrt alsdann diese Schönheit als seinen Gott; bildet daraus gleichsam eine Statue, die er ausschmükt, um ihr Opfer zu bringen und heilige Feste zu Ehren anzustellen.

Die Nachfolger Jupiters suchen ebenfalls eine jovialische Seele zu ihrem Liebling. Sie sehen also darauf, ob ihr etwaniger Liebling auch eine natürliche Anlage zur Weisheit und zum Herrschen hat: finden sie dieses Naturel bei ihm, so wird er von nun an ihr Liebling, und sie thun alles mögliche, um diesen Charakter in ihm ganz auszubilden. Und wenn sie gleich vorher in den Studien eben nicht viel gethan haben, so fangen sie doch nun an, mit allem Fleiß zu lernen, wo und von wem sie nur lernen können, und üben sich selbst auf alle Weise. Dabei suchen sie nun auch die Natur ihres Gottes aus sich selbst heraus zu spähen, und finden sie, weil ihre

eigene Leidenschaft sie zwingt, ein unverwandtes Auge auf ihren Liebling zu richten. Wenn sie nun vermöge der Wiedererinnerung das eigentliche Bild des Gottes gefaßt haben, so werden sie Enthusiasten, und nehmen Charakter, Neigungen und alles von ihm an, so viel ein Mensch nur mit Gott gemein haben kann.

Weil sie aber glauben, an diesem allen sey blos ihr Liebling Schuld, so lieben sie diesen nun noch feuriger. Ist es Jupiter, aus dem sie ihre Begeisterung schöpfen, so ergiessen sie nach Art der Bacchanten ihre ganze Fülle in die Seele ihres Geliebten, und machen dadurch selbst diesen ihrem Gotte höchst ähnlich.

Die Nachfolger der Juno hingegen suchen eine königliche Seele: und wenn sie diese gefunden haben, so betragen sie sich dagegen vollkommen so, wie die vorhergehenden nach dem Verhältniß ihres Gottes.

Eben so verhält es sich mit den Nachfolgern Apolls und aller übrigen Götter. Jeder Liebhaber siehet darauf, wenn er einen Liebling sucht, daß er einen solchen Charakter findet, der dem Charakter seines Gottes gemäß ist: und wenn er diesen gefunden hat, so ahmt er so wohl selbst seinen Gott nach, als er auch seinen Liebling dazu geneigt macht: das ganze Betragen wird, so viel nur immer möglich, so eingerichtet und abgemessen, wie es den Neigungen und der Idee des Got-

tes gemäß ist. Von Neidsucht und unedlen Feindseligkeiten weiß kein Liebhaber gegen seinen Liebling; sondern jeder Liebhaber strebt aus allen Kräften dahin, seinen Geliebten so wohl sich als dem Gotte, den er ehrt, so viel als möglich, ähnlich zu machen.

Die wahrhaften Liebhaber haben also kein anderes Bestreben, und die Folgen ihrer Liebe, wenn sie anders ihre Absicht erreichen, sind auch nicht anders, als ich es beschreibe. Die Freundschaft eines aus Liebe Rasenden kann für den gewählten Liebling nicht anders als schön und wohlthätig seyn. Der Liebling selbst aber, auf den die Wahl eines Liebhabers fällt, wird auf die Weise gewonnen.

Im Eingange dieser Erzählung wurde eine jede Seele dreifach eingetheilt. Zwei Theile davon geichen zu folge unserer Allegorie, den beiden Pferden, und der dritte dem Regierer des Fuhrwerks. Bei dieser Eintheilung bleiben wir auch noch jezt. Auch sagten wir, daß das eine der beiden Pferde gut, das andere tückisch wäre. Weil wir aber noch nicht erklärt haben, worin das edle Naturel des Guten und die Bösartigkeit des Tückischen bestehet; so müssen wir nun davon reden.

Das edlere unter diesen beiden Pferden also hat ein aufrechtes Ansehen, gutausgedrukte Glieder, einen Schwanenhals, eine sanft erhobne

Ad-

Adlersnase, ist weiß von Farbe und hat schwarze Augen: seinem Charakter nach ist es ehrliebend, und dabei züchtig und schamhaft; ein Freund wahrer Vorstellungen, läßt sich nicht schlagen, sondern blos durch Aufmunterungen und Worte regieren.

Das andere Pferd aber ist krumm und verbogen, dik, und verworren durch einander gewachsen; steif — uud kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarzbraun von Farbe, und hat blaue mit Blut überzogene Augen; seinem Charakter nach ist es verwegen und schlägt um sich, zottig an den Ohren und harthörig, und kaum durch Peitsche und Sporen zu bändigen.

Wenn nun der Fuhrmann ein Liebefunkelndes Auge erblikt und seine ganze Seele durch diesen Strahl erwärmt wird, so daß er überall den Stachel des Reizes und der Sehnsucht fühlt, so weiß sich das wohlgesittete Pferd, das dem Fuhrmann allezeit gehorsam ist, auch jezt zu bezähmen: durch eigne Scham zurükgehalten, hält es an sich und springt nicht auf den geliebten Gegenstand los. Allein das andere läßt sich weder durch den Sporn des Fuhrmanns noch durch die Peitsche bändigen; sondern springt auf und reißt mit Gewalt vorwärts. Indem es dem Fuhrmann so wohl als seinem Kameraden tausend Händel macht, zwingt es beide, auf den geliebten Gegenstand los zu gehen, um der Lie-

besbrunst ein Genüge zu leisten. Beide widerstreben anfangs, und verabscheuen das, wozu sie angetrieben werden, als etwas Scheusliches und Zügelloses: zulezt aber, wenn das Uebel kein Ende hat, geben sie nach und willigen in das Erzwungene: sie gehen hinzu und seben das lichtstrahlende Auge des Lieblings. Während dieses Anbliks erinnert sich der Fuhrmann wieder an die Natur der wahren Schönheit, und bemerkt abermals, daß dieselbe auf dem keuschen Grunde der Zucht und Enthaltsamkeit beruhet. Diese Bemerkung erfüllt ihn von neuen mit Scheu und Ehrfurcht: er bebt zurük, und ziehet zugleich die Zügel mit aller Gewalt nach sich, so daß beide Pferde zur Erde sinken; das eine ganz willig, weil es lenksam ist, das andere mit Ungestüm und trozig. Indem nun beide auf die Weise noch weiter zurükgezogen werden, so geräth das gute Pferd aus Scham nnd plözlichem Erstaunen in Schweiß und erfüllt damit die ganze Seele: das böse aber kann sich nach dem Schmerz, den ihm der Zügel und Fall verursachte, kaum fassen; es keicht und schnaubt Zorn; es schimpft mit entsezlichem Unwillen auf den Führer so wohl als seinen Kameraden, und schilt sie furchtsame und feige Kreaturen, die der Ordnung und ihrem Versprechen zuwider gehandelt hätten. Indem nun das zügellose Roß darauf bestehet, daß beide von neuen auf den Liebling losgehen sollen, diese aber sich weigern und bitten, es möge sich doch

bis

bis auf ein andermal gedulden, so läßt es sich kaum dazu bewegen.

Kommt nun aber dieser Zeitpunkt, so stellen sie sich freilich, als wenn sie von nichts wüßten; allein das böse Pferd meldet sich gleich; es treibt und wiehert, und läßt nicht eher ab, bis sie dem Liebling entgegen gehen, und ihn auf dieselbe Art anreden. So bald sie ihm nun nahe sind, bäumt sich das zügellose Roß, strekt den Schwanz aus, beißt den Zügel und springt mit Unverschämtheit darauf zu. Da aber der Führer jezt noch stärker, als das erste mal, von dem Gefühl der Scheu und Ehrfurcht durchdrungen wird, so reißt er mit noch mehr Gewalt dem unbändigen Pferde den Zügel aus den Zähnen, und hält ihn an sich, wie ein Rennfahrer, dessen Pferde schon überstürzen, nachdem er kaum aus dem Verschloß ist: er reißt ihm die zügellose Zunge und das unbändige Maul, so daß das Blut danach fließt und schmeißt es mit Schiene und Hintern zu Boden, damit es für seine Zügellosigkeit büsse.

Nachdem nun das böse Pferd dieses einigemal empfunden hat, läßt es von seiner Zügellosigkeit nach, wird geschmeidig und folgt der Leitung seines Führers; und es erzittert, so oft es einen Schönen erblikt.

Auf die Art glükt es endlich dem Liebhaber, daß er seinem Geliebten nachgehen kann, dabei

aber

aber seine Seele immer mit Ehrfurcht und Scham erfüllet ist.

Die ganze Freundschaft und Verehrung nun, welche der Liebling gleichsam als ein Gott von seinem Liebhaber genießt, ist nicht blos Heuchelei oder Scheindienst, sondern ein Ausdruk der lautern Empfindung von Seiten des Liebhabers: eben so erwiedert nun auch der Geliebte seinem Verehrer diese Freundschaft in derselben Stärke und Lauterkeit, weil er schon von Natur dessen Freund ist.

Wenn dieser also gleich ehemals jeden Liebhaber von sich stieß, weil er sich vor den Verunglimpfungen seiner Mitgesellen und anderer fürchten mußte, die ihm beständig vorsagten, daß es schändlich sey, sich einem Liebhaber zu nähern: so wird er doch mit der Zeit und mit zunehmendem Alter, nachdem sich der Trieb der Natur in ihm geregt hat, geneigt, sich den Umgang eines Liebhabers gern gefallen zu lassen, weil er keinen bessern Freund haben kann. Denn so wie nach dem unveränderlichen Schiksal kein Böser von einem Bösen Freund seyn kann, eben so unmöglich ist es, daß ein Guter von einem Guten nicht Freund seyn sollte.

Nachdem also der Geliebte mit seinem Liebhaber in nähere Verbindungen getreten ist, so wird er durch die liebreichen Gesinnungen und Reden desselben bis zum Erstaunen gerührt: er

sie-

sehet nun deutlich ein, daß die Freundschaft aller seiner Verwandten und sogenannten Freunde ganz und gar nichts sey gegen die Liebe seines göttlich begeisterten Freundes.

Wenn nun der Liebhaber diesen Umgang lange fortsezt, seinem Liebling nahe kommt und denselben berührt, so wohl auf den öffentlichen Kampfplätzen als bei andern Gelegenheiten des Umgangs, so springt alsdann aus dem Quell des Lieblings das was Jupiter, bei Gelegenheit seines Ganymeds, den Zug der Wollust nannte, und ergießt sich in den Liebhaber: dieser Strohm durchdringt ihn erst selbst ganz und gar; und nachdem alles in ihm voll davon ist, quillt er wieder zurük und fließt ab. Gleichwie aber der Wind oder ein Echo von glatten und harten Körpern, an die es schlägt, wieder dahin zurük prallt, woher es kam: eben so gehet auch der Ausfluß der Schönheit in den Schönen wieder zurük und dringt durch die Augen in die Seele, wo er alle Oeffnungen der Flügelkeime mit Saft erfüllt, so daß diese mit aller Gewalt hervorsprieſſen, und auf die Weise die ganze Seele des Schönen mit gegenseitiger Liebe erfüllt wird.

Er liebt also, weiß aber nicht wen: ist auch gar nicht im Stande sich darüber zu erklären, wie ihm geworden ist; sondern es gehet ihm wie einem, der eines andern Augenkrankheit an sich gezogen hat, ohne selbst die Ursache davon zu wis-

wissen. Er siehet sich offenbar in seinem Liebhaber wie in einem Spiegel, ohne daß er es merkt.

Er empfindet daher alles das, was sein Liebhaber empfindet. Ist dieser bei ihm, so läßt sein Schmerz nach: ist er aber abwesend, so sehnt er sich eben so wohl nach jenem, als jener sich nach ihm sehnt: und seine Gegenliebe ist ein treues Bild von der Liebe seines Freundes. Er nennt dies aber nicht Liebe, sondern Freundschaft, und glaubt auch nicht anders, als daß es blosse Freundschaft sey. Indessen ist seine Neigung und Sehnsucht völlig die Neigung und Sehnsucht seines Liebhabers, nur daß sie schwächer ist; er will so gut wie jener immer anblicken, berühren, küssen und beiliegen, und kommt es so weit, so thut er dieses alles auch ganz natürlich und ohne Anstand.

Wenn der Liebhaber an der Seite seines Lieblings liegt, so meldet sich das zügellose Pferd im Namen jenes, und verlangt vom Führer, ihm nach so vielen Arbeiten doch endlich einmal eine kleine Lust zu gönnen. Dahingegen das Pferd, welches den Liebling vorstellt, nichts zu sagen weiß, sondern beklemmt und ängstlich den Liebhaber umfaßt und ihn als den herzliebsten Mann küßt. Wenn beide so neben einander liegen, ist es dem Liebling nicht gut möglich, seinem Liebhaber etwas abzuschlagen, sondern er ist

gern

gern geneigt, sich hinzugeben, wenn dieser darum bittet. Allein das Nebenpferd so wohl als der Führer kämpfen dagegen mit Scham und Worten.

Wenn daher der edlere Theil des Geistes bei der bestimmten Lebensart das Uebergewicht hat, und die Liebe zur Weisheit durch denselben herrscht, so führen die Seelen auf Erden ein glükliches und harmonisches Leben; als Herrn ihrer selbst wissen sie sich überall in Zucht und Schranken zu halten, indem sie den verderbten Theil der Seele bezähmen, dem tugendhaften hingegen völlige Freiheit zu wirken lassen. Und wenn solche Seelen alsdann dieses Leben verlassen, so schwingen sie sich leicht und beflügelt in die Höhe, nachdem sie einen von den drei Kämpfen, die mehr als Olympisch sind, siegend überstanden haben — Ein so grosses Glük, als weder menschliche Besonnenheit noch göttliche Raserei einem Menschen gewähren können.

Diejenigen Seelen hingegen, welche eine unruhige, Weisheitlose und ehrsüchtige Bahn des Lebens wählen, lassen sich vielleicht durch ihr zügelloses Gespann zu Völlereien oder zu andern Ausschweifungen ganz sorgenlos verleiten, und wählen dieser Leitung zu folge eben dasjenige, was der grosse Haufen für die höchste Glükseligkeit hält, büssen darin ihre Lust, und lassen es auch wohl nicht mit einem mal dabei, sondern wieder-

hoh-

hohlen dasselbe, wenn sich die Lust bei ihnen einstellt. Doch geschiehet dieses selten, weil nicht der ganze Geist und alle Vorstellungskräfte darin willigen, sondern die bessern Triebe zum Theil noch die Oberhand behalten.

Auch zwischen diesen beiden findet daher noch eigentliche Freundschaft Statt, ob sie gleich weniger stark und lauter als bei jenen ist: doch leben sie nicht blos während der periodischen Liebe, sondern auch nachher in Freundschaft, indem sie es für höchst unerlaubt halten, die sich einander so theuer versprochene und aufs stärkste versicherte Treue jemals zu brechen und in Feindschaft ausarten zu lassen. Wenn sie sterben, so verlassen sie zwar ihren Körper noch unbeflügelt, doch war ihr Gefieder schon im Begriff hervorzubrechen.

Sie haben also keine geringe Belohnung dafür, daß sie in ihrem Leben durch Liebe begeistert worden sind. Denn da sie hiemit bereits angefangen haben, den Pfad zum Himmel zu wandeln, so können sie nach dem Gesez der Adraste schon nicht mehr in das unterirdische Reich der Finsterniß kommen, sondern, weil sie ein lichtvolles Leben führen, so werden sie beide glüklich und beflügelt, und zwar geschiehet dieses, wenn es geschiehet, blos um ihrer Liebe willen.

So große und göttliche Geschenke, liebes Kind, gewährt dir die Freundschaft eines Lieb-

habers. Dahingegen der Umgang eines Nichtliebhabers, der auf menschliche Besonnenheit gegründet blos sterbliche und kärgliche Vortheile und Dienstleistungen zur Absicht hat, der Seele des so genannten Freundes ganz unedle Gesinnungen einflößt, die zwar der gemeine Haufen Tugend nennt, aber ohne Grund; denn sie machen, daß eine solche Seele neun Jahrtausende hindurch über und unter der Erde verstandlos herumirren muß.

Dies ist mein poetischer Widerruf, o theure Liebe, wodurch ich nach meinem besten Vermögen | deine Ehre aufs schönste zu retten gesucht habe: ich habe dichterische Sprache und Bilder angewandt, um dem Phädrus, der die Veranlassung dieses Widerrufs ist, die Schönheit deiner Natur und die Wohlthätigkeit deiner Wirkungen so augenscheinlich als möglich zu machen. Du wirst um dieses leztern willen auch mein voriges verzeihen; und aus Gewogenheit und Huld die Kraft der Liebe, die du mir verliehen hast, gleich stark in mir erhalten, und sie nicht aus Unwillen über mein unbedachtsames Reden von mir nehmen, oder schwächer werden lassen. Gib vielmehr, daß ich den Schönen und Edlen künftig noch werther und theurer seyn möge, als bisher.

Wenn meine erste Rede, woran Phädrus mit mir gleichen Antheil hat, deine Gottheit be-

leidigt haben sollte, so rechne dieses Vergehen dem Lysias an, als dem eigentlichen Urheber oder Veranlasser unserer Rede, und bewahre ihn künftig vor dergleichen Ausschweifungen; mache, daß er die Philosophie zu seinem Antheil erwählt, wie sein Bruder Polemarch sie schon längst liebgewonnen hat, damit auch Phädrus, sein Liebhaber, nicht wie bisher bald diese bald jene Parthei erwähle, sondern bis ans Ende des Lebens blos der Liebe, und zwar mit philosophischem Geist, treu und ergeben bleibe.

Phädr. Ich wünsche dieses mit dir, Sokrates, und bitte darum die Gottheit gleichfalls, wenn uns anders auf die Weise am besten gerathen ist. Von dieser zweiten Rede, Sokrates, die du als einen Widerruf gehalten hast, muß ich sagen, daß ich sie schon eine Weile bewundert habe und noch nicht genug bewundern kann, so sehr übertrifft sie die erste. Lysias würde daher in meinen Augen sehr klein werden, wenn er sichs doch noch einfallen liesse, mit einem andern von der Art zu wetteifern. Erst kürzlich, unvergleichlicher Mann, zankte mit ihm einer von den Politikern, und schalt ihn während des ganzen Wortwechsels einen Redemacher. Vielleicht wird ihn also seine eigne Ehrbegierde zurük halten künftig dergleichen zu schreiben.

Sokr. O Jüngling! wie fredest du! Ich muß lachen. Du irrest dich sehr im Charakter dei-

deines Freundes, wenn du glaubst, daß er sich durch die Urtheile der Welt so leicht abschrecken liesse. Oder meinst du etwa, daß sein Gegner ihm jene Vorwürfe aus Ueberzeugung gemacht habe?

Phädr. Das schien er doch, Sokrates: und du weißt ja selbst, daß die größten und vortrefflichsten Staatsmänner sich schämen, etwas zu schreiben und Schriften zu hinterlassen, weil sie sich fürchten, die Nachwelt möchte sie für Sophisten halten.

Sokr. Ich bitte um Verzeihung, Phädrus! du scheinst γλυκυς αγκων zu vergessen, daß die süße Bucht von jener großen Bucht am Nil benannt 7) ist: und so auch, daß die weisesten Poli-

---

7) γλυκυς αγκων ω Φαιδρε λελησθε σε, ὁτι απο της μακρας αγκωνος της κατα τον Νειλον εκληθη. Ueber das Sprichwort selbst, γλυκυς αγκων, kann man Erasmi Adagia oder Grynaei Thesaur. proverb. nachlesen. Nach einigen soll es weiter nichts heissen, als ευφημα φωνει, bona verba! bene ominata! wegen einer gewissen sehr gefährlichen Gegend im Nil, welche den Namen αγκων Krümmung, Bucht führte. Wahrscheinlicher ist es, daß hier auf einen gewissen Abort in Sardes angespielt wird, der nach dem Bericht des Athenäus (Deipnosoph 12.) diesen Namen führte. Diese Gegend der Stadt war der verlohrne Winkel aller Liederlichkeit und stummen Sünden: locus; heißt es davon, voluptatum ministeriis paratus; in quo popinae, scorta, atque aliae id genus deliciae. Dulcis igitur Ancon ob blandi-

litiker die größten Liebhaber von Schriftstellerei und schriftlicher Nachlassenschaft sind. Sie begünstigen die Lobpreiser ihrer Aufsäze so sehr, daß sie die Namen eben derjenigen zuerst anschreiben, die ihre Werke bei jeder Gelegenheit rühmen.

Phädr. Wie verstehest du das? Ich begreife dich nicht.

Sokr. Weißt du nicht, daß in der Schrift eines Politikers sein Lobpreiser zuerst angeschrieben stehet?

Phädr. Wie so?

Sokr. Weil eine solche Schrift damit anfängt: Dem Rath, oder dem Volk oder beiden hat es gefallen. — In diesem Fall redet nun der Schriftsteller in seinem eigenen Namen und weiß sich selbst mit vielem Anstande heraus zu streichen. Darauf redet er denn weiter fort, und spiegelt mit seiner Weisheit vor den Augen seiner Lobredner, wozu er in einem sehr langen Aufsäze oft Gelegenheit hat. Dies ist es, was ich sagen wollte. Oder hältst du dies etwa für keine geschriebene Rede?

Phädr.

---

menta voluptatum: sed in eo complures naufragium faciebant. Man vergleiche auch, was Athenäus zur Erklärung dieses Ausdrucks weiter vom Polykrates und der Königin Amphale erzählt.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Wenn er nun Beifall findet, so gehet er gleich einem gekrönten Dichter, vom Schauplaz frölig herunter. Wird dagegen sein Vortrag verworfen, und er selbst für untüchtig erklärt, an öffentlichen Berathschlagungen Theil zu nehmen, so wird er sehr betrübt und seine Freunde werden es mit ihm.

Phädr. Ja nicht wenig!

Sokr. Dies beweist ja, daß jene Politiker sich nicht zu gut dünken Schriftsteller zu werden; sondern sehr viel Wesens daraus machen.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Ja nicht blos Politiker, sondern selbst Könige halten es für eine grosse Ehre, in der Redekunst stark zu seyn. Ich glaube, ein König, der als Schriftsteller seines Landes einen so unsterblichen Ruhm erhielte, wie Lykurg, Solon und Darius, würde sich schon bei seinem Leben wie einen Gott ansehen, und die Nachwelt eben so hoch von ihm denken, wenn sie seine Schriften läse.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Kannst du also noch glauben, daß ein Mann, der dem Lysias Vorwürfe macht, blos darum so böse auf ihn sey, weil er schreibt?

Phädr. Jezt nicht mehr, Sokrates, nachdem ich dich gehört habe. Denn sonst würde ein solcher gegen sich selbst reden, und sein eigenes Studium verdammen.

Sokr. Offenbar kann also das Schreiben an sich keine schändliche Sache seyn.

Phädr. Wie könnte es das?

Sokr. Wohl aber, wenn einer nicht gut, sondern schlecht und schändlich redet oder schreibt. Es kommt auf die Art an, wie einer redet oder schreibt.

Phädr. Offenbar! Aber worin bestehet nun die gute oder schlechte Art zu schreiben?

Sokr. Ist es nöthig, Phädrus, daß wir den Lysias darum befragen, oder sonst einen, der etwa schon geschrieben hat oder noch schreiben will, es sey im politischen Fache oder in gemeinen Sachen; in Versen oder ohne Verse?

Phädr. Du frägst, ob es nöthig ist? Wozu lebt man denn auf der Welt, wenn man nicht in dergleichen sein Vergnügen suchen soll? Unsere Bestimmung gehet doch wahrlich nicht auf solche Dinge, deren Annehmlichkeiten erst mit vielem Ungemach erkauft werden müssen, wenn man nicht ganz Verzicht darauf thun will. Von der Art sind fast alle Vergnügungen des Körpers, darum man sie auch mit Recht sklavische zu nennen pflegt.

Sokr. Nun, ich denke, wir haben ja Zeit dazu. Ich glaube, selbst die zirpenden Grillen

len, die bei dieser Hize über unserm Haupte singen, und sich auf ihre Art mit einander unterreden, richten ihr Auge auf uns. Wenn sie nun sähen und bemerkten, daß wir nach Art der meisten, während dieser Mittagszeit, nicht Lust hätten ein Wort mit einander zu reden, sondern aus Trägheit und Unluſt zu denken lieber schliefen und uns von ihnen in den Schlaf zitschen lieſſen, so würden sie uns mit Recht verlachen, und glauben, wir wären als gemeine Sklavenseelen hier bei ihnen eingekehrt, um als Schafe, die man zur Mittagsruhe eintreibt, neben diesem schönen Quell zu schlafen. Sehen sie aber, daß wir uns unterreden, und uns durch ihr reizendes Gezirr nicht einschläfern lassen, sondern dieser Verführung gerade vorbei schiffen, als wär' es die Zauberstimme der Sirenen; so werden sie sich freuen und uns mit Geschenken belohnen, so gut sie ihnen die Götter verliehen haben.

Phädr. Was haben sie denn für Geschenke? Es muß etwas seyn, wovon ich nie gehört habe.

Sokr. Ein Freund der Musen sollte davon allerdings gehört haben. Es heißt ja, daß diese Grillen vormals Menschen gewesen sind, und zwar noch ehe die Musen entstanden waren. Nachdem aber die Musen aufkamen, und sich mit ihrem Gesange hören lieſſen, wurden einige der damaligen Menschen dadurch so sehr entzükt, daß

sie den Musen nachsangen, und darüber Essen und Trinken vergassen, ja endlich hinstarben, ohne von sich selbst zu wissen.

Hieraus entstand nun das Geschlecht der Grillen, welche von den Musen mit dem Vorrecht beschenkt sind, daß sie gar keine Nahrung brauchen, sondern ohne Essen und Trinken von erster Geburt an bis in den Tod fortsingen. Alsdann kommen sie zu den Musen und sagen ihnen, von welchen Menschen eine jede der Musen verehrt wird. Terpsichore lernt diejenigen kennen, von denen sie in den Chören vor andern verehrt wird, und gewinnt sie dadurch noch mehr lieb; Erato erfährt ihre Verehrer unter den Geweiheten der Liebe, und so die übrigen, eine jede nach der Art, wie sie von ihren Liebhabern verehrt wird. Vor allen Dingen werden der Kalliope, als ältesten der Musen, und der ihr zunächst folgenden Urania diejenigen angezeigt, welche ihr Leben in der Philosophie zubringen und ihre Musenkunst ehren. Eben diese beiden Musen sind es auch, die durch den sanftesten Wohllaut ihrer Stimme die Gespräche der Götter so wohl als Menschen im Himmel regieren.

Wie viele Ursachen haben wir also, lieber Freund, selbst während dieser Mittagszeit zu reden und den Schlaf zu fliehen!

Phädr. Das wollen wir denn auch!

Sokr.

Sokr. Und also die kurz vorhin von uns aufgeworfene Frage untersuchen: auf welche Art jemand gut redet und schreibt; und auf welche nicht?

Phädr. Eben dieses!

Sokr. Wenn einer nun richtig und gut reden will, muß er denn nicht mit seinem Verstande die Wahrheit dessen vorher gefaßt haben, wovon er reden will?

Phädr. So viel ich gehört habe, lieber Sokrates, braucht der künftige Redner eben nicht nothwendig zu lernen, was an sich recht und wahr ist, sondern nur was das richtende und beurtheilende Volk dafür hält; nicht das wirklich Gute und Schöne, sondern was den Schein davon trägt. Denn eben hiedurch überredet er, nicht aber durch die Wahrheit.

Sokr. Man muß nie wegwerfen, Phädrus, was weise Männer sagen, sondern genau erwegen, was sie eigentlich sagen wollen. Daher dürfen wir auch das nicht übersehen, was du eben vorbrachtest.

Phädr. Das meine ich auch.

Sokr. Wir wollen diesen Gedanken auf die Art untersuchen.

Phädr. Wie?

Sokr. Wenn ich dir riethe ein Pferd zu

nehmen und mit Hülfe desselben den Feind zu überwinden; wir beide aber kennten die Natur eines Pferdes nicht, ausser daß ich wüßte, Phädrus hielte das für ein Pferd, was unter allen zahmen Thieren die längsten Ohren hat. —

Phädr. Das wäre ja lächerlich, Sokrates.

Sokr. Noch nicht; sondern alsdann erst, wenn ich dich im Ernst davon zu überreden suchte, und zu diesem Ende eine Lobrede auf den Esel schriebe, worin ich den Esel nicht Esel, sondern Pferd nennte, und mir dabei höchst angelegen seyn liesse, die vorzügliche Brauchbarkeit und Nüzlichkeit, dieses Thiers sowohl im Hause als im Dienste des Krieges zu zeigen, indem man mit Hülfe desselben sowohl den Feind wegjagen, als allerlei Gepäcke fortbringen könne, und was dergleichen ist. —

Phädr. Nun wär' es vollends lächerlich!

Sokr. Nun ich denke, es ist doch immer besser, ein lächerlicher Freund, als ein scharfer und nachdrüklicher Feind zu seyn.

Phädr. Das mag wohl!

Sokr. Wenn nun ein Kunstredner, der die Natur des Guten und Bösen nicht kennt, einen Staat, der in beiden eben so unwissend ist, zu überreden sucht, daß das Böse gut sey, welches doch mehr sagen will, als wenn er auf den

Schat-

Schatten eines Esels eine Lobrede hielte und ihn für ein Pferd ausgäbe; wenn er mit vorgespiegelten Gründen, die ganz von der Meinung und Denkungsart des großen Haufens hergenommen sind, das Volk überredet, Böses statt Gutes zu thun, was glaubst du, daß ein solcher Redner von seiner Kunst für Früchte einerndten werde?

Phädr. Eben keine gute.

Sokr. Haben wir also, bester Mann, nicht etwas zu hart gegen die Redekunst gesprochen? Wie wenn diese uns auf folgende Art anredete: Wie kindisch schwazt ihr doch, ihr guten Leute? Ich zwinge ja keinen, Redekunst zu lernen, der nicht zugleich lernt, was Wahrheit ist; sondern ich verlange nur, daß jemand, nachdem er zur Einsicht in die Wahrheit gelangt ist, mich auch zu Rathe ziehet, wenn er reden will, und auf die Weise von mir Gebrauch macht. Nur hierin seze ich meinen großen Werth, daß Niemand ohne meine Kunst zu überreden im Stande seyn wird, wenn er gleich die Sachen an sich verstünde. Hat sie nicht Recht, wenn sie so redet?

Phädr. Ich will es zugeben, wenn anders nicht folgende Gründe diese Kunst überhaupt streitig machen. Es schweben mir nämlich gewisse Gründe vor, welche daranf hinaus gehen, daß es mit der berühmten Redekunst lauter Trug sey, und daß alles, was man mit diesem Namen benennt, in einer blossen kunstlosen Fertigkeit bestehe.

Die wahre Kunst zu reden, sagt Lakon, hat immer auf der Wahrheit beruhet und wird ewig darauf beruhen. Ich wünschte, Sokrates, daß du diese Gründe in Rükſicht auf diesen unſern Gegenstand untersuchtest, damit man siehet, in wie ist fern darauf zu rechnen oder nicht.

Sokr. O kommt denn, ihr edlen Thiere, und überzeugt den schönen jungen Phädrus, daß er nicht eher über irgend eine Sache geschikt zu reden im Stande seyn werde, als bis er vollkommen philosophiren kann. Er antworte euch auf folgende Frage: sollte nicht die Redekunst überhaupt eine Lenkung der Seelen durch Worte seyn, und zwar nicht blos in gerichtlichen und andern öffentlichen Angelegenheiten, sondern eben so gut in gemeinen menschlichen Dingen, sie mögen wichtig oder unwichtig seyn? und kommt es nicht eben so sehr darauf an, bei Vorfällen des gemeinen Lebens die rechte Art zu treffen, als bei den grösten und ernstlichsten? Sind dies die Gründe, wovon du gehört hast; oder was ist es?

Phädr. O weit anders! So viel ich gelesen oder gehört habe, schränkt man die Redekunst blos auf Gerichte und Volksversammlungen ein: daß sie sich hingegen noch weiter erstrecke, davon habe ich nichts gehört.

Sokr. Hast du denn blos von den Reden Nestors und Ulysses gehört, womit sich diese vor

Tro-

Troja die lange Weile vertrieben, und nicht auch von des Palamedes seinen?

Phädr. Nicht einmal von den Reden Nestors, wenn dir nicht ein Gorgias so gut als Nestor ist, und ein Trasymachus und Theodor so gut als Ulysses.

Sokr. Vielleicht! Doch diese bei Seite! Sage mir dagegen, was thut die Gegenparthei vor Gerichten? Nicht wahr, sie widerspricht?

Phädr. Allerdings!

Sokr. In Absicht auf Recht und Unrecht?

Phädr. Ja!

Sokr. Wer dies nun als ein Kunstverständiger thut, wird der nicht machen, daß dieselbe Sache denselben Menschen bald Recht bald Unrecht scheint, je nachdem er will?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Und daß einem versammelten Volke in Staatsangelegenheiten dasselbe bald rathsam bald gefährlich vorkommt?

Phädr. Völlig!

Sokr. Nun wissen wir ja, daß der eleatische Palamed mit Hülfe der Redekunst seine Zuhörer so zu lenken wußte, daß ihnen dieselben Dinge zugleich ähnlich und unähnlich, Einheit und Vielheit, bleibend und vorübergehend schienen.

Phädr. Du hast Recht!

Sokr. Die Kunst zu widersprechen und das Gegentheil wahrscheinlich zu machen, erstrekt sich also nicht blos auf Gerichte und Volksversammlungen, sondern auf das ganze Gebiet der menschlichen Reden, weil es eine und dieselbe Kunst ist, welche die Aehnlichkeiten aller möglichen Dinge mit allen möglichen zeigt, und die versteften Aehnlichkeiten und Vergleichungen eines andern ans Licht ziehet.

Phädr. Wie meinst du das?

Sokr. Ich glaube, die Sache wird klar werden, wenn man sie auf die Weise untersucht. Wo findet am ehesten Täuschung Statt, bei solchen Sachen, die sich sehr von einander unterscheiden oder in solchen, die nur wenig unterschieden sind?

Phädr. Bei den lezтern.

Sokr. Wenn man nun durch unmerkliche Stuffengänge von einem zum andern übergeht, so fällt der entgegen gesezte Unterschied viel weniger auf, als wenn man gleichsam Sprünge macht aus einem Gebiet der Schöpfung ins andere.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Wer also täuschen will, muß die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge genau kennen.

Phädr. Nothwendig!

Sokr. Wer nun die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wird der wohl im Stande seyn diej große oder geringe Aehnlichkeit eben dessen was er nicht kennt; mit andern Dingen einzusehen?

Phädr. Unmöglich.

Sokr. Es ist also einleuchtend, daß wenn man bei falschen Vorstellungen von den Dingen getäuscht wird, dieses blos um gewisser Aehnlichkeiten willen geschiehet.

Phädr. Das ist wahr!

Sokr. Wird daher jemand, der die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wohl die Kunst verstehen, durch unmerkliche Uebergänge, wobei er die Aehnlichkeit immer fortzieht, seinen Leser oder Zuhörer vom Entgegengesezten aufs Entgegengesezte zu leiten, ohne daß dieser es merkt? wird er selbst vor dieser Täuschung gesichert seyn, wenn ein anderer sie an ihm versucht?

Phädr. Nimmermehr!

Sokr. Wer also die Wahrheit der Dinge nicht einsiehet, lieber Freund, sondern sich durch blosse Meinungen leiten läßt, der wird auch die Redekunst lächerlich machen, und ihr, so viel sein Beispiel vermag, alles Ansehen einer Kunst rauben.

Phädr.

Phädr. Das scheint wohl!

Sokr. Gefällt es dir nun, daß wir so wohl die Rede des Lysias, die du bei dir hast, als unsere eigenen nach diesem von uns angezeigten Charakter der Kunst und Nichtkunst untersuchen?

Phädr. Vor allen Dingen! Denn bisher redeten wir doch nur so allgemein hin, ohne Rüksicht auf Beispiele, die uns fehlten.

Sokr. Zum Glük, wie ich glaube, sind die beiden obigen Reden von der Art, daß sie uns ein Beispiel an die Hand geben, woraus man sehen kann, daß der Kenner der Wahrheit durch scheinbare Wendungen der Rede seine Zuhörer leiten kann, wohin er will. Diesen glüklichen Zufall, lieber Phädrus, schreibe ich den Gottheiten dieses Orts zu; oder er ist vielleicht auch ein Geschenk, das die Musensänger über unserm Haupte uns eingehauchet haben. Denn für mich selbst bin ich doch ganz unwissend in der Redekunst.

Phädr. Ich gebe es zu: nur erkläre dich näher.

Sokr. Lies mir den Anfang der Rede des Lysias vor.

Phädr. „Mein Thun und Lassen kennst du „schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Grün„de erklärt, warum wir dabei am besten fahren.

„Ich

„Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl „Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir „bitte, ob ich gleich kein Liebhaber von dir bin. „Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen „man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen „ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten gereuen, „nachdem sie ihre Lust befriedigt haben.“

Sokr. Halt! Wir müssen erst zeigen, worin hier gegen die Kunst gefehlt ist, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Weiß nun nicht ein jeder, wenn über gewisse Dinge geredet wird, daß man alsdann in einigen vollkommen gleich denkt, in andern aber verschieden?

Phädr. Ich glaube zu verstehen was du sagen willst, doch bitte ich es noch näher zu erklären.

Sokr. Wenn jemand die Wörter Eisen oder Silber ausspricht, denken dann nicht alle dasselbe dabei?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Bei den Ausdrücken gerecht und gut hingegen will der eine hier der andere dort hinaus: man ist weder unter einander, noch mit sich selbst einig.

Phädr. Sehr wahr!

Phädr. Du hast Recht!

Sokr. Die Kunst zu widersprechen und das Gegentheil wahrscheinlich zu machen, erstrekt sich also nicht blos auf Gerichte und Volksversammlungen, sondern auf das ganze Gebiet der menschlichen Reden, weil es eine und dieselbe Kunst ist, welche die Aehnlichkeiten aller möglichen Dinge mit allen möglichen zeigt, und die verstekten Aehnlichkeiten und Vergleichungen eines andern ans Licht ziehet.

Phädr. Wie meinst du das?

Sokr. Ich glaube, die Sache wird klar werden, wenn man sie auf die Weise untersucht. Wo findet am ehesten Täuschung Statt, bei solchen Sachen, die sich sehr von einander unterscheiden oder in solchen, die nur wenig unterschieden sind?

Phädr. Bei den leztern.

Sokr. Wenn man nun durch unmerkliche Stuffengänge von einem zum andern übergeht, so fällt der entgegen gesezte Unterschied viel weniger auf, als wenn man gleichsam Sprünge macht aus einem Gebiet der Schöpfung ins andere.

Phädr. Allerdings.

Sokr. Wer also täuschen will, muß die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge genau kennen.

Phädr. Nothwendig!

Sokr. Wer nun die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wird der wohl im Stande seyn diej große oder geringe Aehnlichkeit eben dessen was er nicht kennt; mit andern Dingen einzusehen?

Phädr. Unmöglich.

Sokr. Es ist also einleuchtend, daß wenn man bei falschen Vorstellungen von den Dingen getäuscht wird, dieses blos um gewisser Aehnlichkeiten willen geschiehet.

Phädr. Das ist wahr!

Sokr. Wird daher jemand, der die wahre Natur einer jeden Sache nicht kennt, wohl die Kunst verstehen, durch unmerkliche Uebergänge, wobei er die Aehnlichkeit immer fortzieht, seinen Leser oder Zuhörer vom Entgegengesezten aufs Entgegengesezte zu leiten, ohne daß dieser es merkt? wird er selbst vor dieser Täuschung gesichert seyn, wenn ein anderer sie an ihm versucht?

Phädr. Nimmermehr!

Sokr. Wer also die Wahrheit der Dinge nicht einsiehet, lieber Freund, sondern sich durch blosse Meinungen leiten läßt, der wird auch die Redekunst lächerlich machen, und ihr, so viel sein Beispiel vermag, alles Ansehen einer Kunst rauben.

Phädr.

Phädr. Das scheint wohl!

Sokr. Gefällt es dir nun, daß wir so wohl die Rede des Lysias, die du bei dir hast, als unsere eigenen nach diesem von uns angezeigten Charakter der Kunst und Nichtkunst untersuchen?

Phädr. Vor allen Dingen! Denn bisher redeten wir doch nur so allgemein hin, ohne Rükstiche auf Beispiele, die uns fehlten.

Sokr. Zum Glük, wie ich glaube, sind die beiden obigen Reden von der Art, daß sie uns ein Beispiel an die Hand geben, woraus man sehen kann, daß der Kenner der Wahrheit durch scheinbare Wendungen der Rede seine Zuhörer leiten kann, wohin er will. Diesen glüklichen Zufall, lieber Phädrus, schreibe ich den Gottheiten dieses Orts zu; oder er ist vielleicht auch ein Geschenk, das die Musensänger über unserm Haupte uns eingehauchet haben. Denn für mich selbst bin ich doch ganz unwissend in der Redekunst.

Phädr. Ich gebe es zu: nur erkläre dich näher.

Sokr. Lies mir den Anfang der Rede des Lysias vor.

Phädr. „Mein Thun und Lassen kennst du „schon: ich habe dir auch, mein' ich, die Grün„de erklärt, warum wir dabei am besten fahren.

„Ich

„Ich halte aber dafür, daß du mir eben so wohl
„Gehör geben mußt, wenn ich etwas von dir
„bitte, ob ich gleich kein Liebhaber von dir bin.
„Denn Liebhaber sind eben nicht diejenigen, denen
„man vorzüglich Gehör geben muß, weil ihnen
„ihre Wohlthaten und Gefälligkeiten gereuen,
„nachdem sie ihre Lust befriedigt haben.“

Sokr. Halt! Wir müssen erst zeigen, worin hier gegen die Kunst gefehlt ist, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Weiß nun nicht ein jeder, wenn über gewisse Dinge geredet wird, daß man alsdann in einigen vollkommen gleich denkt, in andern aber verschieden?

Phädr. Ich glaube zu verstehen was du sagen willst, doch bitte ich es noch näher zu erklären.

Sokr. Wenn jemand die Wörter Eisen oder Silber ausspricht, denken dann nicht alle dasselbe dabei?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Bei den Ausdrücken gerecht und gut hingegen will der eine hier der andere dort hinaus: man ist weder unter einander, noch mit sich selbst einig.

Phädr. Sehr wahr!

Sokr. In gewissen Dingen ist man also übereinstimmend und in gewissen nicht.

Phädr. Offenbar!

Sokr. In welchen Sachen läßt man sich nun am leichtesten täuschen, und wo zeigt sich die Redekunst in ihrer größten Stärke?

Phädr. Offenbar in solchen, worin man ungewiß ist.

Sokr. Wer also zur rhetorischen Kunst gelangen will, muß zuerst diese beiden Arten der Dinge von einander unterschieden und den Charakter einer jeden wohl begriffen haben, so daß er weiß, worin das Volk sich täuschen läßt und worin nicht.

Phädr. Dann weiß einer schon viel, Sokrates, wenn er diesen Unterschied der Arten begriffen hat.

Sokr. Ferner, glaub' ich, muß er jedes Einzelne was ihm vorkommt, genau kennen, und augenblicklichen Scharfsinn genug haben, um zu bemerken, zu welchem Geschlecht dasjenige gehört, wovon er reden will.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Was sollen wir nun von der Liebe sagen? gehört sie unter die streitigen oder ausgemachten Dinge?

Phädr. Wohl unter die streitigen.

Sokr.

Sokr. Glaubst du nun, daß sie damit zufrieden sey, wenn du so von ihr redest, wie vorhin geschehen ist, nämlich behauptest, daß die Liebe auf der einen Seite für den Liebling und Liebhaber gleich verderblich; auf der andern aber auch das größte Gut sey?

Phädr. Das war vollkommen die Meinung.

Sokr. Sage mir auch noch, ob ich im Anfange meiner Rede eine bestimmte Erklärung von der Liebe gegeben habe, denn ich bin zu begeistert, als daß ich mich daran erinnern könnte.

Phädr. Freilich! und zwar eine so genau bestimmte, als sie sich in der Welt nur geben läßt.

Sokr. O wie sehr erhebst du die Nymphen, Töchter des Achelous, nnd den Pan, Merkurs Sohn, in der Kunst zu reden über den Lysias, den Sohn des Kephalus! Nicht wahr, ich rede doch nicht Wind? Hat nicht auch Lysias im Anfange seiner Liebesrede es uns zur nothwendigen Bedingung gemacht, die Liebe für das zu nehmen, wofür er wollte? und hat er auf diese seine Angabe nicht den ganzen Fortgang seiner Rede gebauet? Willst du den Anfang wohl noch einmal lesen?

Phädr. Das kann geschehen: doch wirst du nicht finden, was du darin suchst.

Sokr. Lies! ich muß ihn selbst hören.

Phädr. „Mein Thun und Lassen kennst „du schon: ich habe dir auch, mein' ich, die „Gründe erklärt, warum wir dabei am besten „fahren. Ich halte aber dafür, daß du mir „eben so wohl Gehör geben mußt, wenn ich et„was von dir bitte, ob ich gleich kein Liebhaber „von dir bin. Denn Liebhaber sind eben nicht „diejenigen, denen man vorzüglich Gehör geben „muß, weil ihnen ihre Wohlthaten und Gefällig„keiten gereuen, nachdem sie ihre Lust befriedigt „haben."

Sokr. Ich sehe wohl, er bleibt weit genug von dem was wir suchen. Er fängt seine Rede nicht von vorn, sondern von hinten an, und gehet also verkehrt, indem er das zuerst anführt, was etwa der Liebhaber nach bereits aufgehobner Liebe zu seinem Liebling sagt. Es hat doch Grund, was ich sage, liebster Phädrus?

Phädr. Es ist freilich wahr, Sokrates, daß er mit dem Ende anfängt.

Sokr. Hat er nicht ferner alles durch einander geworfen? oder kann man wohl irgend sagen, daß das was er zweitens, drittens, viertens u. s. w. hat, alles an seinem natürlichen Orte steht, so daß es an keinem andern stehen könnte

könnte oder dürfte? Wie mir scheint, — ich bin freilich ganz unwissend! — aber wie mir scheint, hat der Schriftsteller alles so geradehin geschrieben, wie es ihm zuerst in die Feder kam. Ich möchte also wissen, ob du eine gewisse Ordnung und einen nothwendigen Zusammenhang in dem findest, was er so neben und hinter einander gestellt hat?

Phädr. Du bist zu gütig, Sokrates, wenn du glaubst, daß ich fähig wäre, die Sachen des Lysias so genau zu beurtheilen.

Sokr. Allein das wirst du mir doch sagen können, ob nicht jede Rede und Schrift so gut', wie jedes lebendige Geschöpf, in und mit sich selbst Zusammenhang haben muß, damit es wie ein Ganzes bestehe, nicht ohne Kopf und Fuß sey; sondern alle Glieder von innen und aussen habe, die so wohl unter einander als mit dem Ganzen genau übereinstimmen und dazu passen?

Phädr. Wie anders?

Sokr. Damit vergleiche nun die Schrift deines Freundes, ob sich das von ihr sagen läßt, oder nicht? Wenn ich indessen nicht irre, so wirst du sie jener bekannten Inschrift, die nach einigen auf den Phrygischen Midas gemacht seyn soll, völlig gleich finden.

Phädr. Welcher? und wie ist es damit?

Sokr. Die Inschrift lautet so:

Eine eherne Tochter — lieg' ich im
Grabmal des Midas.
So lange Quellen fliessen und hohe
Bäume grünen,
Ruhe ich hier unter dem jammervol-
len Hügel.
Und sage dem Wanderer: Hier liegt
Midas begraben!

Du stehest, wie ich glaube, daß es hier gleich viel ist, was zuerst und was zulezt steht.

Phädr. Du hast den Lysias sehr zum besten, Sokrates.

Sokr. Nun so wollen wir nicht weiter davon reden; es möchte dir sonst zu wehe thun; ob ich gleich glaube, daß wir Stellen genug in ihm finden würden, die als Warnungsbeispiele dienen könnten, dergleichen nicht nachzumachen, welches denn nicht ohne Nuzen wäre. Wir wollen hingegen unser Eigenes vor uns nehmen, worin wir, wie ich glaube, allerdings einige Gesichtspunkte gegeben haben, die demjenigen wichtig werden können, der Untersuchungen über das was Kunst zu reden heißt anstellen will.

Phädr. Worauf zielst du?

Sokr. Es waren zwei entgegengesezte Gesichtspunkte: nach dem einen wurde behauptet, daß man allerdings dem Liebhaber; und nach dem

dem andern, daß man dem Nichtliebhaber willfahren müsse.

Phädr. Und das mit vielem Nachdruk.

Sokr. Ich denke, du hättest besser gesagt, mit vieler Begeisterung! Was ich indessen eigentlich untersuchte: war folgendes.

Wir nannten die Liebe eine gewisse Raserei, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Und erkannten zwei Arten der Raserei; die eine war eine Folge blos menschlicher Krankheit; die andere aber eine Folge der göttlichen Entzückung, wodurch jemand ausser den gewöhnlichen Kreis des menschlichen Denkens und Empfindens gesezt wird.

Phädr. Richtig!

Sokr. Die göttliche Raserei war viererlei nach der Zahl der vier Gottheiten, wodurch sie gewirkt wird. Die prophetische Begeisterung schrieben wir dem Apoll zu; den Geist der Geheimnisse dem Bacchus; die Dichtkunst den Musen; und der Venus nebst dem Amor die liebende Raserei, welche wir die vorzüglichste unter allen nannten. Nun weiß ich nicht recht, in wie fern wir bei den gebrauchten Bildern und Vergleichungen, worunter wir die Liebe vorstellten, die Wahrheit in etwa getroffen oder verfehlt haben.

Durch allerlei nicht ganz unglükliche Zusammensezungen brachten wir indessen ganz spielend eine Art von Hymnus zu Stande, wodurch wir den Amor, meinen und deinen Gebieter, Phädrus, als Schuzgott schöner Knaben und Jünglinge, mit aller Würde und Anstand zu erheben suchten.

Phädr. Mein Ohr wurde dadurch nicht wenig erbauet.

Sokr. Nun wollen wir aus obigem blos das herausnehmen, was eigentlich den Uebergang des Tadels zum Lobe der Liebe ausmacht.

Phädr. Wie bestimmst du das?

Sokr. Das meiste in unserer Rede scheint mir freilich nur Spielwerk: dabei haben wir aber zum Glük zwei Ideen angegeben, die uns angenehme Dienste leisten können, wenn wir durch Kunst zu einer nähern Einsicht in die Natur und Anwendung derselben geleitet werden.

Phädr. Welche sind die?

Sokr. Die erste ist, daß jemand beständig eine einzige Hauptidee vor Augen hat, wonach er alle einzelne zerstreuete Fälle und Beispiele in Ordnung und unter einen Gesichtspunkt bringt, so daß durch Bestimmung jedes Einzelnen der Hauptgedanke immer klärer wird, den jemand beweisen will. Auf die Art haben wir, zum Beispiel, vorhin von der Liebe eine bestimmte Erklärung gegeben, die, sie mag übrigens rich-

tig

tig oder falsch seyn, doch wenigstens dazu gedient hat, unserer ganzen Rede Licht und Ordnung und Uebereinstimmung mit sich selbst zu geben.

Phädr. Und die zweite Idee, Sokrates?

Sokr. Sie ist diese, daß jemand den allgemeinen Geschlechtsbegriff wieder in seine einzelnen Arten auflöset und den natürlichen Zusammenhang seiner Glieder zeigt, und nicht wie ein ungeschikter Koch dieses oder jenes Glied zerbricht, sondern es just so macht, wie wir vorhin, da wir den ausser sich gesezten Zustand unsers Geistes für einen allgemeinen Geschlechtsbegriff nahmen. Gleichwie die doppelten Glieder des Leibes, als Augen, Ohren u. s. w. ihrer Natur nach denselben Namen tragen, und nur durch den Zusaz link oder recht unterschieden werden: so redeten wir auch nach unserer zwiefachen Vorstellung von der Raserei als einem Zustande in uns, den man gleichsam nach dem doppelten Verhältniß des Rechten und Linken betrachten könnte. Zuerst wurde der linke Theil abgesondert, und dieser wiederum so lange getheilt, bis abermals ein Linkes zum Vorschein kam, welches wir als die linke Seite der Liebe mit Recht tadelten. Die Betrachtung des rechten Theils der Raserei leitete uns dagegen auf die ihr gleich benannte und göttliche Liebe, die wir als den Quell unserer größten Güter durch eine ausführliche Lobrede erhoben.

Phädr. Vollkommen wahr, Sokrates!

Sokr. Solche Eintheilungen und allgemeine Umfassungen, Phädrus, liebe ich sehr, und brauche sie zum Leitfaden meiner Gedanken und Reden. Ja wenn ich auch sonst jemanden finde, dem ich diesen Blik des Einen im Vielen und des Vielen im Einen zutraue, so gehe ich ihm nach — „verfolge seine Spur, wie eines Gottes“ — Männer dieses Geistes nenne ich bis jezt Dialektiker: ob dieser Name treffend oder unschiklich sey, mögen die Götter wissen. Sage du mir indessen, wie diejenigen genannt werden sollen, die durch dich oder den Lysias zu dieser Einsicht gelangt sind.

Ist dies wirklich die Redekunst, worin Thrasymachus und andere nicht nur selbst so große Geschiklichkeit erlangt haben; sondern dieselbe auch ihren Schülern mittheilen, die dafür gern geneigt sind, sie als Könige zu beschenken?

Phädr. Sie heissen königliche Männer; ob sie gleich dasjenige nicht verstehen, wovon du redest. Uebrigens glaub' ich, daß du Recht hast, diese Art von Einsicht und Kunst die Dialektische zu nennen: hingegen scheint es mir, daß wir für das eigentlich Rhetorische noch keinen Namen wissen.

Sokr. Wie meinst du das? Sollte etwas schön seyn, was ohne Kunst zu reden doch Kunst

zu reden wäre? Doch wir beide dürfen diese Frage nicht ganz abweisen, sondern müssen sehen, was sich noch sonst von der Redekunst sagen läßt.

Phädr. Sehr vieles stehet davon in den Lehrbüchern der Redekunst, Sokrates.

Sokr. Schön! daß du mich darauf bringst. Diese Lehrbücher sagen also zuerst, daß der Anfang einer Rede Prooemium oder Einleitung genannt werden müsse. Dies sind doch die schönen Artikel der Kunst, worauf du zielst?

Sokr. Danach ist denn das zweite Stük einer Rede die Erzählung mit ihren Belegen oder Zeugnissen; das Dritte die Muthmassungen aus gewissen Umständen; das Vierte die Wahrscheinlichkeiten: dazu fügt jener unvergleichliche Redekünstler [8]) aus Byzanz endlich noch die Bewährung und Beglaubigung.

Phädr. Verstehest du unter diesem Byzantiner den vortrefflichen Theodor?

Sokr. Freilich! denn dieser lehrt insbesondere, daß bei Anklagen und Vertheidigungen die Ueberweisung und Widerlegung nothwendige Stücke sind. Warum gedenken wir nicht auch des unvergleichlichen Evenus aus Paros? Denn er ist ja der Erfinder jener Reben — oder Unter-

---

8) λογοδαιδαλος, d. i. ein zweiter Dädalus in der Redekunst.

tererklärung und beiläufigen Lobeserhebung. Auch soll er, wie einige sagen, den verunglimpfenden Tadel in Versen ausdrücken, damit ihn die Zuhörer um so leichter behalten. Nun er ist ein Weiser! Sollten wir nicht auch den Lysias und Gorgias auftreten lassen, nach deren Erfindung man das Scheinbare dem Wahren vorziehen muß? die vermöge ihrer Stärke in der Redekunst bewirken können, daß das Kleine groß und das Große klein: das Neue alt und das Alte neu scheint? Dazu haben sie auch noch die Kunst erfunden, über jede Sache eben so wohl mit äusserster Kürze als mit unabsehliger Langweiligkeit zu reden. Ich wurde einst vom Prodikus sehr verlacht, da ich ihm dies sagte; er behauptete, er allein sey der Erfinder der wahren Kunst zu reden; und diese bestehe weder in der Kürze noch Weitschweifigkeit, sondern darin, daß man zwischen beiden das rechte Mittel zu treffen wisse.

Phädr. Weiser hättest du nicht reden können, Prodikus!

Sokr. Soll aber Hippias nicht auch mit reden, und sein Eleischer Gastfreund, der, wie ich glaube, mit ihm gleich denkt?

Phädr. Freilich!

Sokr. Und was sollen wir von den musikalischen Vollkommenheiten des Polus sagen? Gehört ihm nicht vorzüglich die Kunst der Ver-

dop-

doppelung, des Sentenzikſen, der Bilder und Gleichniſſe, und der verblümten glanzvollen Ausdrücke, die ihm Likymnus als den wahren Schaz der Wohlredenheit mitgetheilt hat?

Phädr. Läßt ſich dies nicht auch vom Stil des Protagoras ſagen, Sokrates?

Sokr. Der Stil des Protagoras, liebes Kind, hat zwar Richtigkeit und andere Vollkommenheiten in Menge: allein in der Kunſt, durch Alter und Armuth Mitleiden zu erregen, ſcheint mir der Chalkedoniſche Redner vor andern ſtark zu ſeyn. Dieſer kann nämlich den Unwillen des Volks eben ſo leicht erregen, als er ihn, wie er ſelbſt ſagt, durch ſeine Zaubertöne wieder beſänftigt, wenn er gleich noch ſo ſehr tobt. Und in der Kunſt zu verunglimpfen und Anſchuldigungen wieder von ſich abzulehnen, iſt Niemand ſtärker als er.

Die Theorie über den Ausgang der Rede iſt bei allen dieſelbe, nur daß einige ihn Epanodos oder Wiederholung, andere anders nennen.

Phädr. Du meinſt doch, daß man den Zuhörer zulezt an alles Geſagte kurz wieder erinnert, und nennſt das den Schluß?

Sokr. Ja, und zwar mit Einſchluß deſſen, was du etwa noch ſonſt über die Redekunſt zu ſagen haſt.

Phädr.

Phädr. Nur Kleinigkeiten, die der Rede nicht werth sind.

Sokr. Weg mit Kleinigkeiten! Wir wollen dagegen so viel als möglich ins Licht sezen, worin die eigentliche Natur und Kraft der Redekunst bestehet, und bei welcher Gelegenheit sie sich am stärksten zeigt.

Phädr. Am allerstärksten, Sokrates, bei Volksversammlungen.

Sokr. Das ist wohl wahr! bester Mann; allein mich dünkt, auch hier ist das Kleid schlodderich und zerrissen. Kommt es dir nicht auch so vor?

Phädr. Ich will sehen.

Sokr. Ich frage dich also, wenn jemand zu deinem Freunde Eurysimachus oder zu seinem Vater Akumenus käme, und sagte: ich kenne so wohl die erhizenden als kühlenden Arzeneien, und kann also den Körper warm oder kalt machen, so oft ich will; ich kann ihn zum Erbrechen und zur Abführung reizen, und was dergleichen mehr ist. Da ich dies nun weiß, so bin ich darum nicht nur selbst ein Arzt, sondern ich mache auch jeden andern zum Arzt, so bald ich ihm diese Kenntnisse mittheile. Wenn er so zu deinen Freunden redete, was würden sie dazu sagen?

Phädr. Sie würden ihn fragen, ob er auch wüßte und lehrte, wie, und in welcher

Stär-

Stärke, und bei was für Menschen jedes dieser Mittel zu gebrauchen ist?

Sokr. Wenn er nun antwortete: das lehre ich nicht, sondern das müssen meine Schüler aus sich selbst wissen!

Phädr. Dann würden sie sagen, der Mensch ist nicht klug! Er hat allerlei aus Büchern aufgegriffen und ein wenig Quacksalberei gelernt, und glaubt darum, er wäre ein Arzt, ohne das geringste von der Kunst zu verstehen.

Sokr. Oder wenn jemand zum Sophokles und Eurypides sagte: ich kann über Kleinigkeiten sehr viel und über Wichtigkeiten wenig sagen: ich habe dazu alle Leidenschaften in meiner Gewalt: und kann Mitleiden und Zorn, Furcht und Drohungen und so weiter erregen; darum bin ich ein tragischer Dichter, und jeder, dem ich diese Kunst mittheile, lernt von mir alles was tragische Dichtkunst heißt.

Phädr. Wie ich glaube, Sokrates, würden beide den Menschen verlachen, der sich einbildete, die Kunst des Trauerspiels bestünde hierin und nicht vielmehr in der besten und schiklichsten Anwendung der genannten Dinge, so daß die einzelnen Theile eines Drama so wohl unter sich als mit dem Ganzen aufs genaueste harmoniren.

Sokr. Doch würden sie ihn, glaub' ich, nicht

nicht hart anfahren, sondern milde behandeln, wie ein Meister der Tonkunst es in diesem Falle machen würde. Käme nämlich jemand zu einem solchen und sagte, ich verstehe die Kunst der Harmonie, denn ich weiß alle Töne aus den Saiten zu ziehen vom höchsten bis zum tiefsten: so würde er nicht mit heftiger Bitterkeit zu ihm sagen: O Elender, du bist unsinnig! sondern als ein Geweiheter der Musenkunst sich sanfter so ausdrücken: Bester Mann! was du von dir sagst, betrifft zwar Dinge, die derjenige auch wissen muß, der die Harmonie verstehen will; allein sie machen ihn noch zu keinem Kenner der Harmonie. Deine Fertigkeit auf den Saiten kann jemand haben, ohne das Mindeste von der Harmonie zu verstehen. Du kennst nur das, was bei der Harmonie zum Grunde liegt, und woraus sie wird, aber nicht die Harmonie selbst.

Phädr. Vollkommen wahr!

Sokr. Eben so würde auch Sophokles einem solchen sagen, du kennst zwar die Materie dessen, wovon man bei einer Tragödie Gebrauch macht, aber nicht die Tragische Kunst selbst in ihrer Anwendung und Ausführung. Und Akumenus würde sagen: du weißt nur, was bei der Arzeneikunst zum Grunde liegt, aber nicht die heilende Kunst selbst.

Phädr. Allerdings!

Sokr. Wie würde sich nun der honigsüsse Adrast oder Perikles wohl betragen, wenn wir ihnen jene schönen Kunstgriffe nennten, die Kürze in Sentenzen, den Reichthum an schönen Bildern und Vergleichungen und was wir vorhin sonst noch angeführt haben, als Sachen, die wohl verdienten, im Licht betrachtet zu werden: würden sie wohl grob seyn gegen diejenigen, die dergleichen mündlich oder schriftlich als das Wesen der Redekunst lehren, und aus Mangel an feiner Lebensart, wie bei uns der Fall ist, unsanfte Worte gegen sie ausstossen? oder würden sie uns vielmehr, da sie viel weiser sind, auf die Art zurecht weisen und sagen: O Phädrus und Sokrates, wenn gewisse Leute zu unwissend in der Kunst zu reden sind, als daß sie im Stande wären, eine genaue und bestimmte Erklärung von dem zu geben, was eigentlich Redekunst ist, so muß man deswegen nicht zürnen, sondern diesen Leuten verzeihen. Sie kennen die Vorübungen der Redekunst, und glauben, sie hätten die Kunst selbst gefunden; und indem sie ihre Schüler eben das lehren, bilden sie sich ein eine vollkommne Redekunst zu lehren. Was aber den eigentlichen Gebrauch aller dieser Ueberredungskunstgriffe anbetrifft, und wie das Ganze einer Rede eingerichtet und ausgeführt werden muß, so meinen sie, das hätte so viel nicht auf sich, und ihre Schüler müßten das alles von selbst finden und sich in jedem Fall zu helfen wissen.

Phädr. In der That, Sokrates, scheint die wahre Redekunst nichts anders zu seyn, als was diese Männer davon lehren und schreiben, und ich trete deiner Meinung vollkommen bei. Indessen sage mir auch, wie und wodurch gelangt man zu der Kunst eines wahrhaften Sprechers und Ueberredners?

Sokr. Diese Kunst, lieber Phädrus, hat das mit jeder andern Kampfübung gemein, daß einer vollkommen seyn, d. i. alle nöthige Eigenschaften haben muß, wenn er dazu gelangen will: dies ist nicht nur der Sache selbst gemäß, sondern es folgt nothwendig aus dem Wesen derselben. Hast du von Natur die nöthigen Anlagen und verbindest damit alsdann Wissenschaft und Uebung, so wirst du ein wahrer Redner werden. In so fern dir aber eines von diesen Stücken fehlt, bleibst du ewig ein Stümper. Was aber eigentlich die Kunst hiebei thut, muß auf einem ganz andern Wege gefunden werden, als welchen Lysias und Gorgias eingeschlagen haben.

Phädr. Auf welchem denn?

Sokr. Ich glaube, bester Mann, Perikles wird mit Recht für den vollkommensten Meister in der Redekunst gehalten.

Phädr. Und warum?

Sokr. Alle höhere Künste und Wissenschaften fodern anhaltende Uebungen in der Dialektik und

und erhabene Betrachtungen über die Natur der Dinge. Denn dies sind diejenigen Mittel, wodurch die Seele Schwung erhält und der Geist in aller Absicht vollendet wird. Beides verband nun Perikles mit dem Genie, was ihm die Natur verliehen hatte. Denn Anaxagoras, ein großer Mann, der sein Lehrer war, nährte seinen Geist durch erhabne Betrachtungen über die Natur der Dinge: durch diesen lernte er Vernunft und Unvernunft unterscheiden, wovon Anaxagoras fast immer sprach: und eben hievon machte Perikles als Redner Gebrauch, so viel die Kunst davon fassen mochte.

Phädr. Erkläre dich näher.

Sokr. Es verhält sich mit der Redekunst nicht anders als mit der Heilkunst.

Phädr. Wie so?

Sokr. In beiden Künsten muß man die Natur und die wahren Unterschiede treffen. In der einen die Natur des Körpers; und in der andern, die Natur der Seele. In jenem Fall muß man nicht als bloßer Praktikus und Empyriker, sondern als Kunstverständiger die verschiedenen Arzeneien und Nahrungsmittel anordnen, um dem Körper Gesundheit und Stärke zu verliehen: und in diesem braucht man gut gewählte Reden und richtige Beleh-

rungen, um der Seele eine volle Ueberzeugung und Tugend einzuflößen.

Phädr. Das ist ganz natürlich, Sokrates.

Sokr. Glaubst du nun, daß jemand im Stande ist, einen wahren Begriff von der Natur der Seele zu haben, ohne die Natur des Ganzen zu kennen?

Phädr. Wenn Hippokrates, von der Nachkommenschaft des Aeskulaps, Glauben verdient, so wird diese allgemeinere Wissenschaft so gar zur genauern Kenntniß des Körpers erfodert.

Sokr. Schön! lieber Freund. Doch darf uns des Hippokrates Zeugniß allein nicht hinreichend seyn, sondern wir müssen sehen, ob die Sache auch immer Gründe hat.

Phädr. Das meine ich auch.

Sokr. Auf welche Art muß also nach dem Rath des Hippokrates, und nach den Gründen der Sache selbst, die Natur überhaupt untersucht werden? Wenn z. B. die Natur irgend einer Kunst worin wir so wohl selbst geschikt zu werden denken, als auch andere geschikt machen wollen, in Frage kommt, muß dann nicht folgendes ausgemacht werden: erstlich, ob der Gegenstand dieser Kunst einfach oder vielfach sey? In dem Fall nun, daß der Gegenstand einfach ist, so muß man die eigentliche

liche Kraft und Bestimmung desselben untersuchen, und sehen, theils was für thätige Kräfte darin liegen, und wozu diese von Natur da sind; theils in wie fern und in Absicht auf welche Dinge sich derselbe leidend verhält. Ist er dagegen vielfach und gleichsam aus mehrern Arten zusammengesezt, so muß man diese der Reihe nach durchgehen und bei einer jeden dieselben Untersuchungen, wie bei dem Einfachen, anstellen, nämlich in wie weit sie thätig sey, und in welchen Fällen sie sich leidend verhalte.

Phädr. Das scheint, Sokrates.

Sokr, Wer nun ohne diese Kenntniß irgend eine Kunst lehren wollte, würde wie ein blinder tappen. Ein solcher Kunstlehrer aber darf nichts weniger als einem Blinden oder Tauben gleichen; sondern er muß einem jeden zu dem er als Künstler reden will, das Wesen und die Natur desjenigen genau erklären, in so fern dieser der Gegenstand seiner Reden ist, und das ist hier die Seele.

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Seine ganze Aufmerksamkeit ist also blos hierauf gerichtet, weil er eben hierin die Ueberzeugung hervorbringen will, nicht wahr?

Phädr. O ja!

Sokr. Hienach wird also Trasymachus und jeder andere, dem es Ernst ist, die Rede-

kunst zu lehren, die Natur der Seele beschreiben und erklären müssen, ob sie einfacher und sich selbst gleicher (homogener) Natur; oder wie der Körper zusammengesezt und vielartig sey 9). Denn dies hieß, nach unserer obigen Bestimmung, die Natur einer Sache erklären.

Phädr. Allerdings!

Sokr. Ferner; in wie fern sie thätig oder leidend ist.

Phädr. Richtig!

Sokr. Drittens muß ein solcher die verschiedenen Charaktere so wohl der Reden als der Seelen 10) bestimmen, und zeigen, in wie fern diese sich leidend verhalten, d. h. gelenkt werden können; und indem er alle Ursachen der Reihe nach durchgehet, muß er einer jeden Art oder einem jeden Charakter dasjenige geben, was sich für denselben schikt; und zeigen, durch welche Reden und aus welcher Ursache ein solcher und solcher Charakter nothwendig für oder wider etwas eingenommen wird.

Phädr. Diese Methode scheint mir ganz vortrefflich.

Sokr.

---

9) ποτερον ἐν και ομοιον πεφυκεν η κατα σωματος μορφην πολυειδες.

10) τε λογων γε και ψυχης γενη και τα τουτων παθηματα. —

Sokr. Wer also nicht nach dieser Methode redet oder schreibt, lieber Freund, der wird auch nie als Kunstkenner reden oder schreiben, es sey worin es wolle. Ob nun gleich unsere jezigen Schriftsteller in der Redekunst, welche du gehört hast, in der Seelenlehre ganz wohl erfahren seyn mögen, so sind sie doch viel zu listig, als daß sie uns ihre Einsichten offenbaren sollten. Dagegen müssen sie es uns aber auch nicht übel nehmen, wenn wir ihnen nicht eher eingestehen, daß sie nach der Kunst reden oder schreiben, als bis sie sich obiger Methode bedienen.

Phädr. Welche meinst du eigentlich?

Sokr. Proben von der Sache selbst zu geben, würde mir wohl schwer fallen; doch will ich, so weit mein Vermögen reicht, zeigen, wie jemand es anzufangen hat, der sich als einen Kunstverständigen zeigen will.

Phädr. Nun so rede!

Sokr. Die Redekunst soll ihrer Natur und Bestimmung nach eine Leitung der Seelen seyn. Wer also ein Meister der Redekunst seyn will, muß wissen, wie viel Arten (Charaktere) die Seele in sich hält. Es gibt ihrer so viel und so viel; solche und solche: daher auch solche und solche Menschen. Nach dieser Eintheilung müssen auch die Reden in so viel und so viel Arten von solcher und solcher Beschaffenheit eingetheilt werden. Ge-

wisse Menschen werden durch gewisse Reden, aus einer gewissen Ursache, für gewisse Dinge; andere hingegen aus gewissen Ursachen wider diese Dinge eingenommen.

Wenn einer nun so weit ist, daß er dies genau begriffen hat, so muß er alsdann, wenn er von der Kunst selbst Anwendung machen will, durch ein schnelles und richtiges Gefühl jedesmal bemerken können, wo sich diese oder jene Bestimmungen in der That finden; denn sonst bestehet seine Wissenschaft noch in weiter nichts als bloßen Worten, wie er sie von seinem Lehrer gehört hat. Er muß seine Theorie nicht nur an sich vollkommen wissen und danach sagen können, durch was für Reden gewisse Menschen überzeugt werden; sondern auch im Stande seyn, diese Theorie auf jeden vorkommenden Fall so anzuwenden, daß er jeden Menschen, mit dem er zu thun hat, Blizschnell durchsiehet und zu sich selbst sagen kann, hier ist der Mensch, hier die Seelenart, der Charakter, das Naturel, wovon ich ehemals die Theorie gefaßt habe, und hier muß ich also jene besondere Art von Reden anwenden, um diese Seele auf diese Art zu gewinnen und zu überzeugen.

Mit allen diesen Einsichten und Fertigkeiten muß einer nun noch das richtige Urtheil verbinden, wenn der Fall zu reden oder zu schweigen ist, und über den Gebrauch und Mißbrauch aller und jeder Arten zu reden, deren Theorie er

Se-

gefaßt hat, so genau unterrichtet seyn, daß er weiß, in welchen Fällen z. B. die nachdrukvolle und sentenziöse Kürze, oder das Flehende oder das heftige zornvolle Pathos gut oder übel angebracht sind: alsdann besizt er eine wahre und in aller Absicht vollendete Redekunst, eher aber nicht. Wem hingegen eine von diesen nothwendigen Eigenschaften fehlt, der mag reden oder lehren oder schreiben, so wird er doch nichts über seine Zuhörer vermögen, wenn er auch noch so steif behauptet, er handle nach Kunst.

Allein, o Phädrus und Sokrates! wird vielleicht der Schriftsteller uns zurufen, sollte man nur auf diesem und auf keinem andern Wege zur sogenannten Redekunst gelangen können?

Phädr. Ich halte keinen andern Weg für möglich, Sokrates, wenn der angegebene auch noch so mühsam ist.

Sokr. Du hast Recht! eben deswegen weil er sehr mühsam ist, müssen wir nach allen Gründen untersuchen, ob sich nicht ein leichterer und kürzerer Weg dazu findet, damit man nicht ohne Noth auf einem langen und höckerigten Wege sucht, was man auf einem kurzen und ebenen finden kann. Führe mich also auf die etwanigen Erleichterungsmittel, die du aus dem Unterrichte des Lysias oder eines andern weißt.

Phädr. Es gäbe vielleicht etwas der Art,

wenn ich mich näher darauf einlassen könnte: sogleich aber weiß ich nichts.

Sokr. Soll ich dir denn sagen, was ich einst in einer Rede hierüber gehört habe?

Phädr. O gern!

Sokr. Man sagt doch, Phädrus, daß es ganz recht sey, auch vom Wolfe nachzusagen.

Phädr. Das thue denn.

Sokr. Es heist also, nach dem was ich einst hörte, daß man aus solchen Dingen nicht so viel machen, und die Hülfsmittel der Redekunst nicht so weit herhohlen müsse, als wir thun. Man hat den Grundsaz, dessen auch wir anfangs erwähnt haben, daß ein künftiger Redner ganz und gar nicht nöthig habe, sich um die Wahrheit dessen was Recht und Gut ist zu bekümmern, es betreffe Handlungen oder Menschen, die von Natur oder durch Erziehung diesen Charakter führen. Denn in gerichtlichen Sachen frage Niemand nach der Wahrheit dieser Dinge, sondern es komme auf blosse Ueberredung an. Diese aber werde durch den Schein bewirkt: und daher müsse auch der Kunstredner vor allen Dingen nur auf diesen Schein sehen. Diesem zufolge müsse er sich zuweilen nicht einmal auf gewisse Thatsachen berufen, wenn sie diese Wahrscheinlichkeit nicht hätten; sondern er müsse so wohl bei Anklagen als Vertheidigungen blos das Scheinbare anführen;

und

und überhaupt bei allem was er sage, die Wahrscheinlichkeit nicht ausser Acht lassen; dahingegen derjenige sich an die Wahrheit halte, der viel sage [11]). Diese die ganze Rede hindurch beobachtete Wahrscheinlichkeit schliesse alles in sich, was zur Redekunst gehöre.

Phädr. Was du da angeführt hast, Sokrates, hört man von allen denen, die sich für Meister in der Redekunst ausgeben. Ich habe bemerkt, daß wir gleichfalls diesen Punkt vorhin kurz berührt haben. Er scheint denen von sehr grosser Wichtigkeit, die aus diesen Sachen ihr Hauptstudium machen. Du hast aber den Tisias sehr hart mitgenommen.

Sokr.

---

11) D. i. dem es gleich viel sey, was er sage; der gern viel und alles von einer Sache sagen wolle, was er davon wisse, und deswegen keine kluge Auswahl blos desjenigen treffe, was sich zu seinem Zwek passe. Die griech. Worte: Και παντως λεγοντα, το δη εικος διωκτεον ειναι, και πολλα ειποντα, χαιρειν τω αληθει: übersetzt Ficinus: et omnino dicentem, verisimilia quidem persequi; multa vero dicentem, verum negligere. Ich lese λεγοντι für λεγοντα, und erkläre χαιρειν τω αληθει nicht wie Ficinus durch Verum negligere für χαιρειν εαν το αληθες oder χαιρειν το αληθες, sondern, wie χαιρειν επι τω αληθει sich an die Wahrheit halten, d. i. blos darauf sehen, ob etwas mit Grund von der Sache gesagt werden kann, ohne Rükksicht, ob es auch zum Zwek passe. Diese Erklärung fodert der ganze Zusammenhang.

Sokr. So sage uns denn Tisias zugleich, ob er den Ausdruk Wahrscheinlichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung nimt.

Phädr. Wie anders?

Sokr. Um dieser eben so weisen als Kunstreichen Erfindung scheint er daher auch geschrieben zu haben, daß, wenn ein Schwacher der aber viel Herz hat, einen Starken aber Feigen schlägt und auszieht, oder sonst beraubt, und alsdann beide vor Gericht geführt werden, keiner von beiden die Wahrheit sagen muß: sondern der Furchtsame soll sagen, jener Schwache (aber Beherzte) habe ihn nicht allein überfallen; dieser aber seinem Gegner beweisen, daß sie beide nur allein gewesen, dabei aber folgenden oder einen ähnlichen Kunstgriff gebrauchen und sagen, wie hätte ich das Herz fassen können, dich anzugreifen, da ich so schwach bin und du so stark? dieser soll dagegen nun nicht gestehen, daß er furchtsam sey, sondern sonst eine Lüge ausdenken, um seinen Gegner wo möglich zum Geständniß zu bringen.

In solchen und ähnlichen Fällen zeigt sich die eigentliche Kunstrednerei, nicht wahr, lieber Phädrus?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. O wahrhaftig! Tisias scheint eine ganz verborgene Kunst ans Licht gezogen zu haben, oder wer dieser vortreffliche Mann sonst ist, und

wie

wie er sich nennt. Doch, lieber Freund, wollen wir uns nicht an den Tisias halten und ihm folgendes zu Gemüthe führen?

Phädr. Was denn?

Sokr. Vorhin, Tisias, ehe du kamst, behaupteten wir immer, daß das was der gemeine Mann wahrscheinlich nennt, eben durch die Aehnlichkeit mit der Wahrheit entstehe. Diese Aehnlichkeiten aber kann, wie es uns vorhin schien, da wir eine eigene Untersuchung darüber anstellten, in jedem Fall Niemand besser entdecken, als wer selbst die Wahrheit weiß. Wenn du nun andere Grundsäze in der Redekunst hast, so wollen wir dich gern hören; wo nicht, so bleiben wir bei unsern obigen Behauptungen. Diese waren, daß Niemand die Redekunst in ihrer wahren Vollkommenheit, so weit sie einem Menschen möglich ist, besizen könne, der nicht zugleich im Stande sey, die Seelenarten oder Charaktere seiner künftigen Zuhörer der Reihe nach anzugeben, und die Gegenstände selbst nach ihren verschiedenen Arten verschieden anzuwenden, und jede einzelne derselben nach einer einzigen Idee zu fassen. Hierzu wird aber ohne viele Uebung Niemand gelangen können. Diese Uebung aber hat bei dem Weisen einen höhern Zwek als blos, daß er zu Menschen redet und mit Menschen Verkehr hat: vielmehr will er dadurch so weit kommen, daß, soviel in seinem Vermögen steht, alle seine Reden und Handlungen der Gottheit gefallen.

Denn,

Denn, Tisias, Männer die weiser sind, als wir, sagen, daß ein Verständiger nicht darauf denken müsse, Mitknechten zu gefallen, außer etwa in zufälligen Kleinigkeiten, sondern guten Herrn und um des Guten willen. Daher wundere dich nicht über die Länge des Umweges, der genommen werden muß: denn es betrifft Dinge, die wichtiger sind, als du glaubst. Und, wie die Natur der Sache lehrt, erhält man diese auf dem Wege am schönsten und vollkommensten, wenn man nur will.

Phädr. Das ist alles ganz vortreflich, Sokrates, wenn man nur dazu gelangen könnte.

Sokr. Nun wenn jemand nach schönen und edlen Dingen strebt, so ist es auch schön und edel, sich alles gefallen zu lassen, was dabei vorkommt.

Phädr. Ja wohl!

Sokr. So viel also über die Kunst und Nichtkunst im Reden.

Phädr. Gut!

Sokr. Nun ist noch übrig, daß wir auch etwas von dem sagen, was einem Schriftsteller geziemt und nicht geziemt, nicht wahr?

Phädr. Ja!

Sokr. Kannst du mir wohl sagen, wie

man

man mit Reden und Kenntnissen umgehen muß, wenn man der Gottheit gefallen will?

Phädr. Ich nicht: du aber?

Sokr. Ich habe aus dem Munde gewisser Alten eine Erzählung gehört, für deren Wahrheit sie selbst stehen mögen. Gesezt aber, wir entdekten selbst diese wichtige Wahrheit, würden wir uns denn noch wohl um menschliche Meinungen bekümmern?

Phädr. Wer wollte so lächerlich fragen? Erzähle mir nur, was du gehört haben willst.

Sokr. Man erzählt, daß einst zu Naukratis in Egypten einer von den alten Göttern, dem der Vogel Ibis heilig ist, gewesen sey. Dieser Gott oder Dämon hieß Theut: er ist der Erfinder der Zahlen und Rechenkunst, der Geometrie und Astronomie, auch des Würfel- und Brettspiels und zugleich der Buchstaben. Ganz Egypten stand damals unter einem König, welcher sich Thamus nannte. Dieser bewohnte die große und erhabene Stadt, welche die Griechen das Egyptische Theben, so wie den Gott selbst, Ammon nennen. Zu diesem kam nun Theut mit seinen Künsten und verlangte, daß sie dem Egyptischen Volke bekannt gemacht würden. Der König that also die Frage, wozu denn eine jede dieser Künste nüzte? Da nun Theut sich über die Ab-

sicht

sicht und den Zwek aller seiner Erfindungen der Reihe nach erklärte, so billigte der König diejenigen, die ihm von guten Folgen schienen, andere hingegen verwarf er. Bei dieser Gelegenheit soll sich Thamus mit dem Theut über die Gründe für und wider jede Kunst umständlich unterhalten haben, wovon ich aber der Kürze wegen das meiste übergehen muß. Da sie indessen über den Nuzen der Buchstaben und Schrift redeten, sagte Theut zum König: der Gebrauch der Schrift, o König! wird die Egyptier aufklären und ihrem Gedächtnisse zu Hülfe kommen. Denn diese Erfindung zielt ganz darauf ab, dem Mangel des Gedächtnisses abzuhelfen, und die Weisheit zu befördern.

O erfindungsreicher Theut! erwiederte der König, die Gabe zu erfinden ist etwas ganz anders, als den Nuzen und Schaden des Erfundenen zu beurtheilen: beide vereinigen sich nicht immer in einer Person. Du hast Vaterliebe für deine Schrift und darum schreibst du ihr Vortheile zu, die sie nicht verschaffen kann. Die Folge davon wird gerade umgekehrt seyn. Denn statt daß sie das Gedächtniß stärken sollte, wird sie vielmehr die Seelen derer, welche sich ihrer bedienen lernen, vergeßlicher machen, weil diese ihr Gedächtniß nunnicht mehr so üben, indem sie sich auf äussere Schriftzüge verlassen und nicht

in

in sich selbst die Sachen beständig wiederholen, um sie im Andenken zu behalten. Deine Erfindung ist also nicht für das Gedächtniß, wohl aber für die Wiedererinnerung und Aufbewahrung.

Was aber zweitens die Weisheit betrifft, so wirst du den Seelen deiner Schüler eher den Wahn davon als die Wahrheit derselben einflössen. Denn indem sie nun vieles auffassen ohne lebendiges Erkenntniß und wahren Unterricht, werden sie sich vielwissend dünken, ob sie gleich, im Verhältniß dieser Vielwisserei, sehr unwissend sind, und noch dazu Leute, mit denen schwer umzugehen ist, weil sie sich weise dünken und es nicht sind [12]).

Phädr.

---

12) Πολυηκοοι γαρ σοι γενομενοι ανευ διδαχης, πολυγνωμονες εἰναι δοξασιν αγνωμονες, ὡς επι το πληθος, οντες και χαλεποι ξυνειναι δοξοσοφοι γεγονοτες αντι σοφων. Ficinus übersezt: Nam cum multa absque praeceptoris doctrina perlegerint, multarum rerum periti vulgo cum ignari sint, videbuntur &c. Man wird die Unrichtigkeit dieser Uebersezung leicht bemerken. Die Worte ὡς επι το πληθος können nicht zu δοξασιν gezogen werden, sondern sind eine Bestimmung von αγνωμονες: ad multitudinem sive copiam quod attinet, d. i. sie scheinen tausend Dinge zu wissen, die sie so aufgegriffen haben, wovon sie im Grunde doch nichts verstehen.

Diese Rede ist übrigens eine Nachahmung der berühmten Staatsweisheit der alten Pharaonen.

Phädr. Du magst Reden der Egyptier, oder von jedem andern Volke nacherzählen, Sokrates, so gelingt dir alles.

Sokr. Eben so, lieber Freund, erzählen die Priester im Tempel des Jupiters zu Dodona, daß die ersten Weissagungsreden aus Eichen daselbst gehört wären. Jene Alten aber, welche nicht die Weisheit hatten, die ihr iezt habt, hörten in ihrer Einfalt gern eine Eiche oder einen Felsen reden, wenn sie nur die Wahrheit hörten. Dir aber ist es vielleicht nicht gleichviel, wer redet, weil du nicht blos auf die Sache als Sache, sondern zugleich auf die Beschaffenheit der Person [13]) siehest.

Phädr. Ich erkenne deine Züchtigung, und denke über den Gebrauch der Schrift wie jener Thebaner.

Sokr. Wer daher glaubt, eine Kunst als Kunst in Schrift bringen zu können, oder wer eine solche Schrift annimt, in der Meinung, klare und zuverlässige Einsichten daraus erlangen, der ist in der That sehr einfältig, und hat wahrlich den prophetischen Spruch Ammons nicht verstanden, weil er sich einbildet, das Geschriebene könne zu mehr dienen, als blos den Sachverstän-

13) Eine Anspielung auf den geliebten Lysias.

digen an das zu erinnern, was in dem Buche geschrieben stehet.

Phädr. Vollkommen wahr!

Sokr. Die Schrift, lieber Phädrus, hat daher dasselbe Schikſal, wie die Mahlerei, und ist in so fern derselben vollkommen gleich. Denn auch die Kunstwerke der Mahlerei stehen wie lebendig da: will man sie aber warum fragen, so schweigen sie ganz bescheiden. Eben so sollte man glauben, menschliche Reden dächten selbſt etwas bei den Worten, die sie sagen: allein so bald einer gern mehr wissen will, als was sie zunächst sagen, und sie um dis oder jenes besonders frägt, so bleiben sie stumm und deuten immer nur dasselbe an. Ueberhaupt ist es das Schikſal einer jeden Schrift, so bald sie einmal da ist, daß sie so wohl in die Hände der Sachverständigen kommt, als auch solcher, für die sie sich gar nicht schikt. Und indem sie selbst nicht beurtheilen kann, mit wem sie reden darf und mit wem nicht, und sich folglich oft mishandeln und die ungerechtesten Vorwürfe machen lassen muß; so bedarf sie daher auch des beſtändigen Schuzes ihres Verfassers. Denn sie selbst kann sich nicht helfen noch rächen.

Phädr. Auch hierin hast du vollkommen Recht.

Sokr. Wie nun? Gibt es nicht eine andere Rede [14]) (in der Seele) die mit dieser (der geschriebenen) genau verbrüdert, und ihrem Ursprunge nach viel vollkommner und vermögender ist?

Phädr. Welche? und wie entstehet diese?

Sokr. Es ist die Rede, die sich in die Seele des Lernenden selbst schreibt, und durch ihre eigene Wissenschaft belebt, sich selbst Recht verschaffen kann; zugleich auch weiß, mit wem sie reden darf, und wo sie schweigen muß.

Phädr. Meinst du nicht die lebendige und beseelte Rede des Verständigen, wovon man die geschriebene mit Recht eine Abbildung nennen kann?

Sokr. Allerdings! Beantworte mir aber auch folgende Frage: Wird wohl ein kluger Landwirth mit allem Ernst seinen liebsten Saamen, von dem er eigentlich erndten will, mitten im Sommer in den Garten des Adonis streuen, und sich hinlänglich belohnt glauben, wenn er ihn nach acht Tagen in der schönsten Grüne siehet; oder wird er dieses, im Fall er es thut, nur als blosses Spielwerk und des Festes wegen thun: da er hingegen seine eigentliche Aussaat, warum es

14) Λογος.

es ihm Ernst ist, nach aller Kunst der Landwirthschaft dem rechten Boden gibt, und schon zufrieden ist, wenn er nur nach acht Monathen von seiner Aussaat erndten kann?

Phädr. Er wird es just so machen, wie du sagst, Sokrates: in dem einen Fall wird es ihm Ernst, in dem andern Spiel seyn.

Sokr. Sollte nun derjenige, der die Wissenschaft des Gerechten, Schönen und Guten hat, mit seinem Saamen nicht so klug umzugehen wissen, als der Landmann mit dem seinigen?

Phädr. Ohne Zweifel!

Sokr. Was er also mit Tinte und Feder schreibt, wird nicht sein bester Saame seyn, um den es ihm im Ernst zu thun ist, weil er ihn sonst ins Wasser säete, da er ihm weder mit seinem dem innern — Wort zu Hülfe kommen, noch die Wahrheit des Geschriebenen in jedem Fall hinlänglich beweisen kann.

Phädr. Das wird er freilich nicht.

Sokr. Gewiß nicht! sondern er wird sein Schreiben nur so ansehen, wie jener Landmann seine Aussaat in den Adonischen Garten, als

blosses Spielwerk 15): durch dieses Schreiben aber zugleich einen Schaz wider die Vergessenheit des Alters sammeln, so wohl für sich als jeden andern, der mit ihm einen Pfad geht, und seine Freude daran haben, wenn er seine Saat jung und schön aufblühen siehet: während dessen daß andere an Schmausereien und ähnlichen Lustbarkeiten ihr Vergnügen finden, wird er wahrscheinlich seine Zeit ganz angenehm mit Schrift und Sprache zubringen.

Phädr. O ein edeles Spielwerk, Sokrates, in Vergleichung jenes gemeinen und unwürdigen! wenn einer sich mit Rede und Schrift unterhält, und allerlei Betrachtungen über Gerechtigkeit und andere von dir genannte Dinge anstellt.

Sokr. In der That! lieber Freund Phädrus. Dies Studium wird indessen, wie ich glau-

---

15) So betrachtet Plato selbst das Meiste von dem was er geschrieben hat, alle schöne Einkleidungen, Fabeln u. s. w. Diese sind nicht sein bester Saamen, sondern blosses Spiel, eine Aussaat in den Garten des Adonis; dahingegen sein bester Saamen, um dem es ihm Ernst ist, gerade dasjenige enthält, warum man ihn am wenigsten schäzt und ihn einen Phantasten oder Schwärmer nennt, nämlich seine Theorie über die Natur der Dinge, seine pythagorischen und orientalischen Mysterien.

glaube, noch viel edler, wenn jemand damit zugleich die dialektische Kunst verbindet und eine gute Seele findet, in die er als einen fruchtbaren Acker den Saamen der Wissenschaft ausstreuet, der sich selbst theils durch eignen Saamen forthilft, theils auch seinen Säer die schönsten Früchte geniessen lässet. Aus diesem Saamen keimen nämlich wieder andere Gewächse in Seelen anderer Gemüthsart auf, die sich so wohl selbst unsterblich erhalten, als auch ihrem Besizer die beste Glükseeligkeit geben, die einem Menschen möglich ist.

Phädr. In der That ist dies noch viel edler!

Sokr. Nach diesen ausgemachten Wahrheiten können wir nun auch das Obige leicht beurtheilen, Phädrus.

Phädr. Was denn?

Sokr. Eben das, warum wir bis hieher gekommen sind, weil wir es eben dadurch ins Licht sezen wollten. Wir wollten nämlich untersuchen, in wie fern die harten Urtheile, welche Lysias über die Kunst zu schreiben fällt, gegründet sind oder nicht: und wodurch sich wahre Reden der Kunst von den kunstlosen unterscheiden.

Was nun eigentlich kunstmäßig sey und was nicht, ist, glaub' ich, so ziemlich erklärt.

Phädr. Ich glaube es auch.

Sokr. Nun müssen wir uns wieder an das erinnern, was uns vorhin nach allen Gründen einleuchtete. Dieses war, daß Niemand die Redekunst, weder zum Lehren noch zum eigenen Gebrauch, in ihrer ganzen Vollkommenheit eher besitzen kann, bevor er nicht die Wahrheit alles dessen einsiehet, wovon er redet oder schreibet: dazu gehört, theils daß er so wohl von der Sache an sich und im Ganzen genommen eine genaue und bestimmte Erklärung geben kann, als auch im Stande ist, diesen allgemeiner Geschlechtsbegriff wieder in seine besondere Arten bis auf die Individuen zu theilen: theils auch, daß er eben diese Unterschiede auf die Natur der Seele anwendet, und für ein jedes Naturel dasjenige erfindet, was sich dafür schikt, so daß die verschiedenen Arten seiner Rede mit den verschiedenen Arten oder Charaktern der Seele seiner Zuhörer in der genauesten Harmonie stehen, indem das Mannigfaltige und Allharmonische der Reden für mannigfaltige Seelen; das Einfache hingegen für einfache bestimmt wird.

Phädr. Allerdings haben wir dies alles erkannt.

Sokr.

Sokr. Und was dünkt dich wegen der Frage: ob das Reden und Schreiben an sich rühmlich oder schändlich sey? und in welchen Fällen es mit Recht getadelt werden könne? Findet diese Frage nicht gleichfalls ihre Beantwortung schon in dem was wir kurz vorhin sagten?

Phädr. Was war das?

Sokr. Da wir sagten, daß jeder Schriftsteller, es möchte Lysias oder sonst einer seyn, der entweder schon geschrieben hat oder noch schreibt, entweder für sich oder als öffentlicher Gesezgeber und Staatsmann, sich verwerflich machte, so bald er glaubte, seinen Schriften als Schriften eine gewisse Dauerhaftigkeit und Klarheit geben zu können: wir erkannten einen solchen als verwerflich, wenn auch die ganze Welt es nicht eingestände. Denn in Sachen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, des Guten und Bösen ganz und gar unwissend und weder ein wahres noch traumähnliches Bild davon gesehen haben, bleibt in Wahrheit ewig schändlich, wenn auch alle Menschen es lobenswürdig finden sollten.

Phädr. Zuverlässig!

Sokr. Der ist hingegen mein Mann, welcher dafür hält, daß jede Schrift grossentheils

nur Spielwerk seyn kann, und daß nie etwas gerebet oder geschrieben worden, weder in Versen noch in Prose, wovon man sagen könnte, daß viel Ernst und höherer Zwek darin läge, so wenig als die Rhasodisten dergleichen kennen, welche ohne Beurtheilungskraft und eigene Kenntniß nur fremde Gedichte absingen, um den Beifall ihrer Zuhörer zu gewinnen; sondern daß vielmehr auch die besten der vorhandenen Reden oder Schriften nur zum bloßen Erinnerungsmittel für die Sachverständigen dienen. Dahingegen glaubt eben dieser, daß Klarheit, Vollkommenheit und wahrer Ernst nur in solchen Reden liege, die auf Lehre und Unterricht abzielen und wodurch das Gerechte, Schöne und Gute in die Seele selbst geschrieben wird: nur solche Reden will er als seine ächten Kinder betrachtet wissen, theils in so fern er sie selbst in sich trägt; theils wenn die Sprößlinge oder Brüder derselben auch in andern Seelen fruchtbar sind: alle übrigen erkennt er nicht für die seinigen und nimt sich ihrer gar nicht an.

Was meinst du nun, lieber Phädrus, ist ein solcher Mann nicht wirklich das, was wir beide auch gern seyn möchten?

Phädr. Allerdings möchte ich das, und wünschte es sehr.

Sokr.

Sokr. So haben wir denn, glaub ich, lange genug mit der Redekunst gespielt. Gehe du nur zum Lysias, und sage ihm, daß wir uns im Geist zum Quell der Nymphen und Musen begeben und daselbst den Auftrag erhalten hätten, so wohl dem Lysias als jedem andern Redenschreiber; ferner dem Homer und jedem andern Dichter epischer und lyrischer Art; endlich dem Solon und jedem andern berühmten Gesezgeber und politischen Schriftsteller — — zu sagen, daß, wenn ein jeder von ihnen bei dem was er geschrieben, auch noch die eigentliche Wahrheit erkannt hätte, und sich folglich, wenn er über den Inhalt des Geschriebenen zur Red' und Antwort gezogen würde, durch Reden eines bessern Gehalts zu rechtfertigen wüßte, wodurch er selbst sein Geschriebenes für schlecht und unwürdig erklärte: so sollten sie nicht nach diesen Schiften benannt werden, sondern nach den Früchten ihres ernstlichen Nachdenkens.

Phädr. Wie wolltest du sie denn benennen?

Sokr. Der Name eines Weisen, lieber Phädrus, scheint mir gar groß und für Gott allein schiklich. Dahingegen der Name eines Liebhabers der Weisheit oder ein ähnlicher einem sol-

solchen Manne anständiger und an sich bescheidener seyn würde.

Phädr. Und das mit Recht!

Sokr. Wer hingegen nichts besseres in sich trägt, als was er aufgesezt oder geschrieben hat [16]), und sich damit lange herumwindet, immer verbessert, hinzufügt oder wegnimt, kann man den nicht mit Recht einen Dichter oder Redenschreiber oder Gesezschreiber nennen?

Phädr. Allerdings.

Sokr. Diesen Bescheid gib also deinem Freunde.

Phädr. Und du dem deinigen? dem mußt du doch auch was sagen.

Sokr. Welchem?

Phädr. Ich meine den guten Isokrates. Was willst du diesem zur Nachricht sagen, Sokrates? Und was soll man überhaupt von diesem halten?

Sokr.

---

16) Eine vortreffliche Foderung! Ein Schriftsteller soll noch etwas Besseres in sich tragen, als was er geschrieben hat —— einen Schaz, der sich nicht schreiben läßt, und nicht geschrieben werden soll, weil er zu heilig ist.

Sokr. Isokrates, lieber Phädrus, ist ja noch jung! Was ich von ihm ahnde, will ich dir wohl sagen.

Phädr. Nun was denn?

Sokr. Sein Geist, lieber Freund, scheint mir zu etwas Besserm gemacht, als zu Reden nach Art des Lysias. Auch hat sein sittlicher Charakter viel mehr Edles. Ich würde mich daher gar nicht wundern, wenn er mit der Zeit selbst in derjenigen Redekunst, die er iezt treibt, alle seine Vorgänger wie stammelnde Kinder weit überträfe: noch mehr aber würde er das, wenn ihm die gemeine Redekunst in der Folge nicht mehr genug thäte, sondern sein Geist durch einen göttlichern Trieb zu höhern Dingen gestimmt würde. Denn in der That, lieber Freund, es liegt in demselben ein gewisser Zug von höherer Weisheit.

Dies werde ich also meinem Liebling als einen Götterspruch hinterbringen: du aber sagst deinem Geliebten Lysias, was du vorhin gehört hast.

Phädr. Das soll geschehen! Nun wollen wir aber auch gehen! denn die Hize hat nachgelassen.

Sokr.

Sokr. Es schikt sich, daß wir erst noch ein Gebet sprechen.

Phädr. Nun ja!

Sokr. Guter Pan! und ihr übrigen Götter dieses heiligen Orts! Gebt, daß mein Inneres schön sey, und mein Aeußeres mit dem Innern in Harmonie stehe! Reich, glaub' ich, ist nur der Weise! Geld mag ich nur so viel, als dem Mäßigen genug ist, und sonst Keinem!

Hast du noch was auf dem Herzen, Phädrus? Ich habe daran genug!

Phädr. Auch für mich laß dies Gebet gelten! denn unter Freunden ist alles gemein.

Sokr. Nun so komm!

Apologie

des

Sokrates.

Apologie des Sokrates *).

Ich weiß nicht, meine Athenienser, wie viel meine Ankläger über euch vermogt haben. Ich vergaß mich fast selbst, da ich hörte, mit welchem Schein der Ueberredung sie ihre Sache vorstell-

*) Dionysius von Halikarnaß (de art. rhet.) bestimmt den Zwek dieser Apologie oder Vertheidigung des Sokrates auf folgende Art. Sie führt, sagt er, den Namen einer Apologie des Sokrates, ist aber eigentlich eine Anklage der Athenienser, daß sie einen so weisen und unschuldigen Mann zum Tode verurtheilt haben. Das Bittere der Anklage liegt unter dem bescheidenen Titel einer blossen Vertheidigung gleichsam verstekt: denn die Gründe, wodurch Sokrates sich vertheidigt, sind eben so viel Vorwürfe gegen die Athenienser. Diese Schrift ist also Vertheidigung und Anklage zugleich. Drittens ist sie auch eine Lobrede des Sokrates. Er spricht zu seinem Ruhm, aber blos im Drang der Selbstvertheidigung, und überhebt sich dadurch zugleich aller gehässigen Vorwürfe von Unbescheidenheit und stolzen Anmassung. — — End-

stellten. Und doch haben sie schlechterdings kein wahres Wort geredet. Indessen habe ich mich bei der Menge von Lügen, die sie vorgebracht haben, am meisten darüber gewundert, daß sie sagten, ihr müßtet euch ja in Acht nehmen, von mir nicht geblendet zu werden, weil ich ein starker Redner wäre. Daß sie sich nicht geschämt haben, so was zu sagen, da sie doch denken mußten, ich würde sie sogleich durch die That widerlegen, wenn ich mich als einen Mann zeigte, der nichts weniger als stark in der Redekunst ist, — hierin scheinen sie mir am unverschämtesten gehandelt zu haben. Doch kann es seyn, daß sie denjenigen stark in der Redekunst nennen, der die Wahrheit redet. Meinen sie dies, so muß ich freilich bekennen, daß ich die Redekunst verstehe, aber nicht wie sie. —

Denn ich behaupte nochmals, daß sie kein wahres Wort geredet haben; da ihr hingegen aus meinem Munde die lautere Wahrheit der Sache hören werdet. Doch, in Wahrheit, meine Athenienser, erwartet nicht, daß ich euch, wie diese Leute, schön zugestuzte, durch allerhand feine Sprüche und figürliche Zierrathen ausgeschmükte Reden zu hören gebe; sondern laßt mich die Sache

---

lich will der Verfasser dadurch zugleich das Bild eines wahren Philosophen entwerfen, und zu verstehen geben, daß der wahre Philosoph ein Mann seyn müsse, wie Sokrates in dieser Apologie erscheint.

che so schlechtweg erzählen, und zwar in einer Sprache, wie sie mir der augenblikliche Zufall in den Mund legt.

Ich bin aber von der Wahrheit dessen, was ich sage, fest überzeugt; und Niemand denke anders von mir. Ohnehin würde es ja höchst seltsam seyn, meine Zuhörer, wenn ein Mann von meinen Jahren mit einer Rede unter euch auftreten wollte, die er wie ein Schulknabe ausgearbeitet hätte. Und doch ist es eben dies, lieben Leute, warum ich euch bitten und inständigst ersuchen muß, nämlich wenn ihr mich hier keine andere Sprache zu meiner Vertheidigung reden hört, als die ich so wohl auf dem Markte und bei den Wechslertischen [1]), wo viele von euch mich gehört haben, als an jedem andern Ort zu führen gewohnt bin, daß ihr euch alsdann darüber we-

1) Die auf dem Markte zum Behuf der Fremden, welche Münze umsezen wollten, ausstanden. Es ist dies ist blos eine Lokalbezeichnung, nicht als wenn er sich vorzüglich mit den Geldkrämern eingelassen hätte. Xenophon sagt eben so in seinen Denkwürdigkeiten des Sokrates (I. 1, 10.) „Sokrates war immer wo Menschen waren. Frühmorgens besuchte er schon die gewöhnlichen Spaziergänge, Hallen und Uebungsplätze. Nachmals sahe man ihn auf dem Markte, wenn viel Volks da war, und überhaupt fand er sich den ganzen übrigen Tag da ein, wo er die meisten Menschen vermuthete, und sprach sehr viel, so daß jeder ihn hören konnte, wer Lust hatte.“

der wundern noch mir deswegen aufsäzig werden möget.

Denn bedenkt nur, daß ich als ein Mann der schon über siebenzig [2]) Jahre ist, jezt zum erstenmal vor Gericht trete. Ich kann also freilich nicht in der hier üblichen Sprache bewandert seyn. So wie ihr aber Nachsicht mit mir haben würdet, wenn ich als Ausländer in der Sprache und Manier zu euch redete, wonach ich erzogen wäre; eben so bitte ich, daß ihr auch jezt meine Art zu reden ertragen wollt; und dies, glaub' ich, heißt nichts Unbilliges verlangen. Sehet also nicht darauf, ob sie um ein wenig besser oder schlechter ist; sondern richtet eure ganze Aufmerksamkeit darauf, ob der Inhalt meiner Rede wahr oder falsch ist. Denn hierin bestehet ja die Tugend des Richters; so wie des Redners, die Wahrheit zu sagen.

Nun geziemt es sich, meine Athenienser, daß ich mich zuerst gegen die falschen Beschuldigungen meiner ältern Ankläger verantworte, und alsdann gegen die spätern meiner jüngsten Feinde. Denn

---

2) Nach dem Zeugniß einiger, wie D. Laert. bemerkt, soll Sokrates im 60sten Jahre seines Alters den Gift getrunken haben. Diesem Zeugnisse folgt Serranus in seiner Uebersezung ohne weitere Gründe. Dahingegen machen ihn Laertius, das Chron. Marmor. und Suidas fast zu einem achtzichjährigen.

Denn ich fange nicht erst jezt an verhaßt zu werden, sondern schon seit vielen Jahren 3) haben sich viele als Ankläger gegen mich bei euch eingefunden, und zwar mit den falschesten Beschuldigungen; ich würde sie mehr fürchten, als den Anytus mit seinem Anhang, ob gleich auch diese furchtbar sind. Jene sind indessen noch furchtbarer, meine Zuhörer, weil sie viele unter euch von Jugend auf gegen mich eingenommen haben, und zwar durch falsche Ueberredung ihrer lästerlichen Beschuldigungen. „Es ist ein gewisser Sokrates,“ so lautet nämlich ihre Sprache, „ein Sophist 4), „(hochweiser Mann), der die Meteoren des Him„mels betrachtet 5), und dem Unterrirrdischen

3) Von der Art war Aristophanes, der ihn in seinen Wolken viele Jahre vorher dem öffentlichen Gelächter blos gestellt hatte. Die folgenden Vorwürfe finden sich größtentheils auch beim Aristophanes.

4) Sophisten hießen die Philosophen bei den Griechen, welche mit der Weisheit ihr Gewerbe trieben, und sie jeden für Geld lehrten; insbesondere aber die Pyhsiker oder Naturweisen, welche aus hohen Speculationen über die Natur der Dinge und den Zusammenhang des Weltalls ihr Hauptgeschäft machten.

5) Diese Beschuldigung war freilich höchst ungerecht, und noch dazu wider allen Schein. Denn statt daß Sokrates aus solchen Speculationen seine Hauptsache des Lebens gemacht hätte, zog er vielmehr eben diese Speculanten bei jeder Gelegenheit auf, und lenkte dagegen alle seine Reden auf das Nüzliche und Sittliche; auf das was den Menschen als Menschen in allen Ständen unmittelbar bessert uud glüklich macht. Dem ohngeachtet nennt ihn Aristophanes einen Speculanten (Φροντιστης) und Phantasten.

„nachgrübelt, ein Mann, der eine schlechte Sache „durch seine Rede gut zu machen [6]) weiß.“

Diese Leute, meine Athenienser, die ein solches Gerücht von mir ausgesprengt haben, sind mir die gefärlichsten Ankläger. Denn diejenigen, welche dergleichen hören, kommen dadurch auf den Gedanken, daß ich als ein solcher Speculant zu den Atheisten gehörte [7]). Zudem sind dieser Ankläger so viele, und sie haben ihre Verläumdungen schon so lange getrieben. Dazu kommt noch, daß sie mich bei euch in einem Alter angeschwärzt haben, da ihr ihnen leicht glauben mußtet; zum Theil wart ihr noch Knaben und Jünglinge, als meine Widersacher ihr freies Spiel trieben, ohne daß jemand gewesen wäre, der sich meiner angenommen hätte.

Das allerunbilligste ist nun noch, daß man diese Leute nicht einmal dem Namen nach kennen oder anzeigen kann, jenen Komödienschreiber [8]) ausgenommen. Daher allen denjenigen, die mich

---

6) Auch diese Beschuldigung findet sich beim Aristophanes mehrmals wiederholt.

7) Die berühmtesten alten Naturweisen, wie Anaxagoras und andere, standen in dem Ruf der Gottesleugnung, weil sie durch eine genauere Untersuchung und Kenntniß der Natur die Falschheit der gemeinen Gottheiten des Volks einsehen lernten, und dann oft freimüthig genug waren, sich deutlich darüber zu erklären.

8) Aristophanes. S. Anm. 3—5.

mich; entweder aus Neid oder Verläumdungssucht bei euch angeschwärzt, oder ihre eigene Meinung, daß ich ein böser und gefährlicher Mann sey, andern wieder beigebracht haben — auf keine Weise beizukommen ist. Denn es ist gar nicht möglich, einen einzichen derselben hieher zu ziehen und zu überweisen: sondern man muß sich wie mit Schatten herumkämpfen und Gegner widerlegen, die nicht antworten.

Ihr seht also nun, was ich damit sagen will, daß ich zwei Arten von Anklägern habe, wovon sich die eine erst kürzlich, die andere aber, von der ich bisher redete, schon vorlängst eingefunden hat; und glaubt also, daß ich mich gegen diese zuerst verantworten muß. Denn ihr selbst habt diese zuerst als meine Ankläger gehört, und zwar mit viel größerm Beifall, als die leztern 9).

Ich muß mich also vertheidigen, meine Athenienser, und einen Versuch wagen, euch, wo

9) Was die Umständlichkeit in der Schreibart und die häufigen Wiederholungen anbetrifft, die man in dieser Schrift findet, so muß man dabei nicht vergessen, daß dies eigentliche Nachahmungen einer extemporellen Vertheidigungsart seyn sollen. Ein Selbstvertheidiger, der keine ausstudirte Rede hält, sondern blos aus dem Drang seines Gefühls redet, pflegt dergleichen Exergasien häufig zu machen: er dringt immer auf das, was ihm vorzüglich wichtig scheint, und wiederholt dasselbe, so oft es ihm in die Gedanken kommt.

möglich, die lästerlichen Meinungen von mir zu benehmen, die ihr schon so lange bei euch tragt. Freilich habe ich dazu nur wenig Zeit, und bei euch ist dies schon alles so tief eingewurzelt. Indessen wünschte ich doch, daß es möglich wäre, wenn es euch und mir nur irgend zum Vortheil gereichen, und ich durch meine Vertheidigung noch einigen Nuzen schaffen könnte. Aber ich halte jenes für schwer und weiß auch wohl, woran es liegt. Doch es gehe, wie Gott will! Das Gesez will, ich soll mich vertheidigen; ihm muß ich also folgen.

Wir wollen also noch einmal hören, worin die Beschuldigung bestehet, welche mich so verhaßt gemacht; und warum Melitus mich jezt angeklagt hat.

Was ist es also, was mir die Gegner zur Last legen? Ihre Formel, wenn ich sie mir als beschworne Kläger [10]) denke, wäre diese:

So.

---

10) D. i. als solche, die durch einen Eid bekräftigen, daß sie nichts als Wahrheit gegen mich angeben. Wer als Kläger gegen jemanden auftrat, mußte ein schriftliches Formular aufsezen und darüber alsdann schwören. Diese Handlung hieß ἀντωμοσία.

Sokrates macht sich schuldig, indem er nuzlose Untersuchungen anstellt über unterirrdische und überirrdische Dinge; indem er schlechte Sachen gut macht, und auch andere diese Kunst lehrt.

Dies wäre sie: und so was habt ihr ja auch in der Komödie des Aristophanes gehört, worin ein gewisser Sokrates aufgeführt wurde, welcher von sich selbst sagte, daß er die Lüfte durchsteige [11]) und dergleichen Possen mehr. Von diesem allen weiß ich nun freilich nicht das Mindeste: ich sage dieses aber nicht, als wollte ich die Wissenschaft derjenigen verächtlich machen, die etwa in solchen Dingen wirklich Einsicht haben, bloß um mich der Beschuldigung des Melitus, der daraus ein schweres Verbrechen macht, zu entledigen. Nein, meine Athenienser, ich weiß in der That von solchen Dingen nichts. Ich rufe einen grossen Theil von euch zu Zeugen auf, und verlange, daß jeder unter euch, der je meine Unterredungen mit angehört hat, andere darüber belehre und verständige. Solcher gibt es aber viele unter euch. Besprecht euch also unter einander, ob jemand von euch auftreten und sagen kann, daß er mich je über solche Dinge nur im mindesten reden gehört hat. Und daraus könnt ihr schon ein-

11) Ein komischer Ausdruk für hohe Speculationen über die Bewegungen der Himmelskörper u. d. gl.

sehen, daß es mit den übrigen Beschuldigungen meiner meisten Gegner eben so sey [12]).

So falsch nun das bisherige ist, so ungegründet ist es auch, wenn man euch gesagt hat, daß ich Unterricht gäbe, um Geld zu schneiden.

Ich glaube zwar nicht, daß es an sich schändlich sey, wenn jemand, der geschikt genug ist, Menschen zu unterrichten, sich dafür bezahlen läßt, wie Gorgias aus Leontium [13]), Prodikus aus Kos [14]), und Hippias aus Elis [15]). Denn jeder

---

12) Nicht als wenn sie dadurch schon an sich! widerlegt wären, sondern es ist ein analogischer Schluß. Weil diese erste Beschuldigung meiner Ankläger von der Art ist, daß jeder der mein Leben kennt, von der Falschheit derselben überzeugt seyn muß, so muß euch das schon auf die Vermuthung bringen, daß es mit den übrigen Angaben meiner Feinde eben so wenig richtig sey.

13) Ein berühmter Redekünstler und Sophist, der sich durch seinen Unterricht unsägliche Reichthümer erworben hatte, und im ausserordentlichen Rufe stand. Man sehe die Schilderung seines Charakters und seiner Vorzüge im Gorgias, und Hippias maj. Auch Cicer. de Or. I. 22. 3, 32. Pausan. B. 6 und 10. Plinius. 33, Philostratus Leben der Sophisten zu Anf. Athenäus Deipnosoph. und And.

14) Nach einer andern, aber unbewährten Lesart, Κῆιος, wäre er aus Chius. Seine Weisheit war so berühmt, daß man im Sprichwort sagte, weiser als Prodikus! S. Suidas. Plato im angef. Hippias, und Philostratus im Leben desselben.

15) S. von ihm den ersten und zweiten Hippias des

jeder dieser Männer, meine Zuhörer, ist so geschikt, daß er in allen den Städten, die er nach einander durchzieht, die jungen Leute um sich versammelt, und sie überredet, statt der Gesellschaft ihrer eigenen Mitbürger, die ihnen sonst bei jedem unentgeltlich offen stünde, die ihrige für Geld zu suchen und ihnen noch dafür Dank zu wissen.

Noch findet sich ein weiser Mann aus Paros hier, von dessen Auffenthalt hieselbst Kallias [16]), des Hipponikus Sohn, mir gesagt hat. Dieser Mann hat nämlich zwei Söhne und gibt den Sophisten mehr Geld, als alle übrige zusammen genommen. Da ich ihn nun von ohngefehr zu sprechen bekam, that ich folgende Frage an ihn. „Wenn deine beiden Söhne, o Kallias, „sagt' ich, Füllen oder Kälber [17]), geworden wä„ren, so könnte man einen Aufseher für sie din„gen,

---

des Plato. (Uebers. Bd. 1.) Auch Philostratus, im Leben der Sophisten. Suidas. Cicero de Or. 3, 32.

16) Dessen Familie zu Athen sehr angesehen und reich, aber auch ihrer Ungerechtigkeit wegen sehr berüchtigt war. Kallias ist insbesondere als ein großer Verschwender und Wollüstling bekannt. S. Aristophanes in den Vögeln. Plato in Protagoras.

17) Man stosse sich nicht an diese Vergleichung: sie ist ganz sokratisch, und soll die wichtige Wahrheit lehren: jedes Geschöpf muß durch die Erziehung seiner Natur und Bestimmung gemäß gebildet werden.

„gen, durch dessen Anführung sie zu derjenigen „Schönheit und Güte gelangten, die ihrer Na„tur angemessen wäre (ein solcher wäre nun ein „Pferdebilder oder Landbauer): — da sie nun „aber Menschen sind, so sage mir doch, was für „einen Aufseher bist du Willens ihnen zu geben? „Wer verstünde wohl die Kunst, den Menschen „zur menschlichen und politischen Tugend anzu„führen? Ich zweifle nicht, daß du als Vater „von zwei Söhnen hierauf schon gedacht hast. „Gibt es einen Mann dieser Art, oder nicht?“

Freilich gibts ihn, war seine Antwort. „Welchen? sagte ich weiter, woher? und wie viel „läßt er sich bezahlen?“

Es ist Evenus [18], Sokrates, aus Paros, und fünf Minen [19] läßt er sich geben.

O glüklicher Evenus, rief ich hier aus, wenn du eben so wahrhaftig diese Kunst verstehst, als mit ungemeinem Fleiße sie lehrst! Wie viel würde ich aus mir machen, wie glükselig mich dün-

---

18) Es gibt zwei dieses Namens, die auch als Dichter bekannt sind. S. Harpocrat. Lexic. Plato im Phädon und Phädrus. Suidas.

19) Prodikus und Gorgias nahmen dagegen 100 Minen. Jener ließ sich so gar für eine einzige ἐπίδειξις oder rhetorische Darstellung von jedem seiner Zuhörer 50 Drachmen geben. Dergleichen Forderungen würden in unsern Zeiten schwerlich ihr Glük machen: aber die Griechen waren eine ganz eigne Nation.

dünken, wenn ich so was könnte! Aber, meine lieben Athenienser, ich verstehe diese Kunst nicht 20).

Allein, möchte jemand einfallen, was heißt es denn mit dir, Sokrates? Woher kommen denn deine Verlästerungen: diese würden doch gewiß nicht entstanden seyn, wenn du dich mit gar keinen Neuerungen abgäbest. Da aber solche Gerüchte und Reden über dich ergehen, so mußt du doch irgend etwas treiben, was nicht gewöhnlich ist. Dies sage uns also, damit wir nicht ebenfalls unbedachtsam über dich urtheilen.

Diese Foderung scheint mir ganz recht! ich will euch also sagen, was mir diesen Namen und diese Lästerung zugezogen hat. Höret! Vielleicht wird es einigen scheinen, als wenn ich scherzte; ihr könnt aber überzeugt seyn, daß ich euch die lautere Wahrheit sagen werde.

Ich, meine Athenienser, habe diesen Namen durch nichts anders, als wegen einer gewissen Weisheit erhalten. Und welcher Weisheit? Sie ist vielleicht eine menschliche *). In der That scheint

---

20) Ich bin also kein Redekünstler, kein Sophist, und kann folglich als solcher mir auch keine Reichthümer erwerben.

*) D. i. wodurch man lernt, was menschlich ist, und was Menschen geziemt. Dieser Ausdruk spielt auf das Obige an, da Kallias vom Evenus sagt, er verstehe vollkommen die Kunst, Menschen zu

scheint sie es zu seyn, die mich zum Weisen macht. Jene berühmte Männer hingegen, deren ich kurz vorhin gedacht habe, scheinen eine höhere als menschliche Weisheit zu besizen: oder ich weiß nicht, wie ich sie nennen soll, denn ich verstehe sie nicht. Behauptet jemand von mir das Gegentheil, so redet er gegen die Wahrheit und wie ein Verläumder.

Ich bitte aber, meine Athenienser, mir nicht aufsäzig zu werden, wenn es euch scheinen sollte, daß ich zu groß von mir spräche. Denn was ich sage, ist nicht von mir, sondern ich werde euch den Ausspruch eines sehr glaubwürdigen Gewährsmanns vorlegen. Der Gott zu Delphi soll euch nämlich bezeugen, ob und in wie fern ich weise bin.

Chärephon, den ihr doch gekannt habt, war von Jugend auf mein Freund und auch von vielen unter euch — derselbe Chärephon, der mit euch aus Athen flohe und wieder zurük kam [21]). Nun wis-

---

zu bilden, und sie zu derjenigen Würde und Vortrefflichkeit zu führen, deren die menschliche Natur fähig ist.

21) Nachdem Lysander sich Athens bemächtigt und die Herrschaft der 30 Tyrannen ihren Anfang genommen hatte, flohen viele Athenienser nach Theben und Megara, kamen aber nicht lange darauf unter der Anführung des Thrasybuls zurük und stürzten die Tyrannen. S. insbesond. Xenoph. Griech. Gesch. B. 2.

wisset ihr, mit welcher Heftigkeit Chärephon alles betrieb, was er einmal unternommen hatte. So traf sichs auch einst, daß er vom Orakel zu Delphi geradezu einen gewissen Ausspruch verlangte. Ich bitte aber, Athenienser, haltet mir zu gute, was ich zu sagen im Begriff bin. Er fragte nämlich, ob jemand weiser als Sokrates wäre? und Pythia gab ihm zur Antwort: Niemand ist weiser als Sokrates; daß es hiemit seine Richtigkeit habe, wird sein eigner Bruder bezeugen, da Chärephon selbst todt ist.

Meine Absicht aber, wozu ich dies anführe, ist, euch zu zeigen, woher es komme, daß ich so verunglimpft bin. Denn nachdem ich jenes gehört hatte, dachte ich so bei mir, „ was will „der Gott doch wohl sagen? worauf zielt er? „Mein eigenes Bewußtseyn sagt mir doch, daß „ich nichts weniger als weise bin. Was kann „also der Ausspruch heissen; ich sey der Weiseste? Lügen kann die Gottheit nicht, auf keine „Weise.“ —

Nachdem ich nun lange über den Sinn dieses Orakels verlegen gewesen war, mußte ich mich endlich entschliessen, der Wahrheit desselben auf folgende Art nachzuspüren. Ich ging also zu einem von denen, welche im Rufe der Weisheit stehen, um hier, wenn irgend wo, ein Beispiel zu finden, das ich dem Orakel vorhalten und sagen könnte, „siehe da einen

Wie-

Weisern als mich, und doch soll ich nach deinem Ausspruche der Weiseste seyn!

Indem ich diesen Mann also ins Auge nahm, (zu nennen brauche ich ihn wohl nicht; er war einer von den Politikern!) — und mich an ihn machte, ging es mir folgender massen, meine Athenienser. Ich unterredete mich mit ihm, und fand, daß er sich zwar den Schein einer großen Weisheit zu geben wußte, und auch von sehr vielen für weise gehalten wurde, und vor allen Dingen von sich selbst, aber nichts weniger als weise war. Ich suchte ihn also zu überführen, daß er sich zwar weise dünke, aber nicht weise sey. Und so bekam ich ihn nebst vielen seines Anhangs zu Feinden.

Beim Weggehen dacht ich so bei mir: dieser Mensch ist doch weniger weise, als du. Freilich mögten wir beide in dem was schön und gut ist, gleich unwissend seyn: allein dieser glaubt zu wissen, was er doch nicht weiß; da ich hingegen eben so wenig zu wissen glaube, als ich weiß. Eben hierin glaube ich also nun etwas weiser zu seyn, als dieser Mann, daß ich mich nicht für weise halte in dem, was ich nicht weiß.

Nun ging ich zu einem andern, der im Rufe einer noch höhern Weisheit, als jener, stand. Es ging mir aber eben so, und ich bekam also auch diesen nebst vielen andern zu Feinden.

Nach

Nach diesem ging ich noch zu einigen andern mit der kummervollen Empfindung, wie gefährlich es sey, mir Feinde zu machen: ich hielt es aber für nothwendige Pflicht, den göttlichen Ausspruch über alles zu schäzen, und dem zu Folge alle diejenigen zu besuchen, welche für weise Männer gehalten wurden, um so hinter den Sinn des Orakels zu kommen.

In der That aber, meine Athenienser (ich muß euch die reine Wahrheit sagen) fand ich, da ich so dem Orakel nachspührte, daß gerade die, welche für die Weisesten geachtet wurden, am weitesten von der Weisheit entfernt wären; andere hingegen, von denen man weniger hielt, derselben näher kämen.

Doch ich muß euch noch mehr sagen von meinen Irrgängen nach Weisheit, die ich mit so vieler Mühe bei andern aufsuchte, damit mir, wo möglich, doch endlich die Wahrheit des Orakels einleuchten möchte.

Von den Politikern begab ich mich zu den Dichtern, den tragischen und dithyrambischen und wie sie alle heissen, um mich hier selbst durch die That zu überzeugen, daß ich nicht so weise wäre, als diese Leute. Ich nahm also ihre Gedichte vor die Hand, und zwar gerade die, welche mir am ausgearbeitetesten schienen, that allerlei Fragen über ihren Sinn, damit ich doch zugleich auch etwas von ihnen lernte. Nun schäme ich mich

fast, meine Zuhörer, euch die Wahrheit zu sagen: doch ich muß sie sagen. Mit einem Worte also, ich glaube, fast jeder von denen, die hier zugegen sind, würde besser als jene Dichter über die Gegenstände reden können, wovon jene gedichtet haben.

Ich lernte also auch in Absicht der Dichter bald, daß sie nicht aus Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern aus Instinct und Begeisterung, wie die Weissager und Orakelsprecher. Denn auch diese reden manches Schöne, sie verstehen aber nicht, was sie sagen. Eben so, glaubte ich, ginge es den Dichtern. Zugleich erkannte ich, daß diese Leute wegen ihres Dichtens sich auch in andern Dingen weiser, als alle Menschen, dünkten, so wenig sie es auch waren. Ich verließ also auch diese, mit der Ueberzeugung, sie eben darin zu übertreffen, worin ich jene Politiker beschämt hatte.

Endlich ging ich den auch zu den Künstlern. Denn je weniger ich mir der geringsten Wissenschaft bewußt war, um so mehr, dacht ich, wirst du hier Leute finden, die viel schönes wissen. Und hierin betrog ich mich freilich nicht: denn sie wußten viele Dinge, die ich nicht wußte, und in so fern waren sie weiser, als ich.

Allein, meine lieben Athenienser, diese trefflichen Künstler schienen mir doch eben den Fehler zu haben, den ich bei den Dichtern gefunden hatte.

hatte. Jeder glaubte nämlich wegen seiner guten Kunstfertigkeit auch in allen übrigen Dingen der Weiseste [22]) zu seyn. Und eben dieser Wahn verdunkelte seine anderweitige Geschiklichkeit.

Ich fragte mich also im Namen des Orakels, welches von beiden für mich wohl besser wäre, das zu seyn was ich bin, ohne weder an der Weisheit noch Unwissenheit dieser Leute Theil zu nehmen; oder beides mit ihnen gemein zu haben? und antwortete mir und dem Orakel, daß es besser für mich wäre, das zu seyn, was ich wirklich bin.

Aus dieser Nachforschung, meine Athenienser, sind nun jene vielen Feindschaften für mich entstanden, und zwar die heftigsten und drückendsten, die mir so viele Lästerungen zugezogen und diesen so gehäßigen Namen eines Weisen angehängt haben. Denn wenn die Leute sehen, daß ich einen andern der Unwissenheit überweise, so meinen sie immer, ich selbst sey in eben dieser Sache weise. In der That aber, meine Athenienser, scheint die Gottheit allein

22) Besonders in der Staatskunst: daher es kam, daß grosse und reiche Künstler nach Feldherrnstellen und andern wichtigen öffentlichen Aemtern strebten. Beispiele und Spuren dieser Strebsucht findet man häufig in den Unterredungen des Sokrates, auch beim Aristophanes, Xenophon und andern.

weise [23]) zu seyn, und durch eben dieses Orakel sagen zu wollen, daß die menschliche Weisheit sehr wenig, ja fast nichts bedeute. Auch scheint sie den Sokrates nur deswegen zu nennen, um durch mein Beispiel auf jene weise Unwissenheit hinzudeuten, gleichsam als wollte sie sagen, derjenige, o Menschen, ist der Weiseste unter euch, der, wie Sokrates, erkennt, daß er in der That nicht weise sey.

Dieser Untersuchung gehe ich nun noch immer nach, und spähe, zu folge des göttlichen Orakels, jeden aus, er sey einer von meinen Mitbürgern oder ein Fremder, so bald ich nur irgend glaube, daß er Weisheit habe. Wenn er sie mir alsdann nicht zu haben scheint, so zeige ich ihm, als ein Diener der Gottheit, daß er nicht weise sey [24]). Und dieser Beruf hat mir bisher nicht Zeit gelassen, mich weder mit Geschäften des Staats, die von Bedeutung wären, abzugeben, noch meinen häuslichen Vortheilen nachzu-

---

23) Diesen Ausspruch läßt Plato den Sokrates oft thun. S. den Phädrus gegen das Ende.

24) Sokrates hielt sich also von der Gottheit selbst dazu bestimmt, die Menschen von der falsch gerühmten und falsch geglaubten Weisheit zurük, und auf den Weg der wahren Selbsterkenntniß, welche der menschlichen Natur Demuth predigt, zu führen. Diesem Berufe treu zu folgen und darüber alle eigene Vortheile zu vergessen, hielt er für seine Pflicht.

zugehen; sondern ich befinde mich in der größten Armuth, blos um der Gottheit diesen Dienst zu leisten.

Dazu kommt, daß junge Leute, die mir nachgehen (solche nämlich die sonst nichts zu thun haben, Söhne reicher Eltern), ohne daß ich sie rufe, ihr Vergnügen darin finden, zu hören, wie ich den Menschen ihre Unwissenheit zeige. Sie selbst ahmen mich hierin oft nach, und suchen wieder andere auszuhohlen. Da es nun nicht fehlen kann, daß sie nicht eine grosse Menge von Menschen finden sollten, welche viel zu wissen glauben, und doch wenig oder nichts wissen; so werden daher alle diejenigen, die von ihnen so auf die Probe gestellt sind, mehr auf mich, als auf sie, böse, und sagen, Sokrates ist ein schändlicher Mensch: er verdirbt die Jugend.

Frägt jemand sie nun, was er denn thue und was er lehre, so wissen sie freilich nicht das Mindeste zu sagen; um aber doch etwas vorzubringen, kommen sie mit dem an, was man gegen alle, die sich mit Philosophie abgeben, so gleich in Bereitschaft hat. Er spähet, sagen sie, überirdischen und unterirdischen Dingen nach, glaubt keine Götter, und weiß schlechte Sachen gut zu machen. Denn die Wahrheit zu sagen, daß sie nämlich als Heuchler der Wissenschaften von mir überwiesen sind, die lauter grosse Dinge

von sich vorgeben, wovon sie nicht das Mindeste verstehen, würde zu viel verlangt seyn.

Ich zweifle also gar nicht, daß nicht die Menge jener ehrsüchtigen und äusserst aufgebrachten Leute euer Ohr durch allerlei Kunstvolle und blendende Reden wider mich eingenommen haben sollte; Leute die mich schon längst und iezt besonders mit aller Gewalt verlästern. Insbesondere habe ich den Melitus [25]), Anytus [26]) und Lykon [27]) wider mich. Melitus ist mir um der Dichter willen feind; Anytus wegen der Künstler und Politiker; und Lykon um der Rhetoriker willen. Es würde mich daher, wie ich gleich anfangs sagte, sehr Wunder nehmen, wenn es mir

---

25) Er war selbst ein erbärmlicher Liederdichter und Tragödienschreiber und wird als solcher vom Aristophanes durchgezogen. S auch den Suidas und Aelian. V. H. 10, 6.

26) Ein blosser Handwerker, der sich aber viel mit Staatssachen abgab und auch im Rufe stand. Er war dabei sehr reich. S. Anm. 22. Er nahm sich so wohl der Politiker als der Künstler gegen den Sokrates an, und agirte völlig, wie Alexander der Schmid zu Ephesus gegen den Apostel Paulus. Anytus hatte noch dazu eine persönliche Feindschaft gegen den Sokrates, weil dieser ihm wegen der schlechten Erziehung die er seinem Sohne gab, Vorwürfe gemacht hatte. S. auch Plato im Menon.

27) Ihn gibt Diogen. Laert. als den eigentlichen Rädelsführer der Anklage an, der alles zum Proceß eingeleitet hatte.

mir gelingen sollte, in so kurzer Zeit eine solche Menge von Verunglimpfungen euch aus dem Sinne zu reden.

Da habt ihr also, meine Athenienser, die ganze Wahrheit. Ihr könnt glauben, daß ich euch ganz und gar nichts verhehle, nichts vorenthalte, ob ich gleich weiß, daß ich mich selbst hiedurch verhaßt mache. Eben dies ist aber Beweis, daß ich die Wahrheit rede, wenn ich behaupte, daß es mit meiner Verlästerung diese Bewandniß hat, und sie hieraus entstanden ist. Ihr werdet dies alles auch so finden, ihr mögt die Sache iezt oder nachher untersuchen. Dies mag also genug seyn zu meiner Vertheidigung gegen die Beschuldigungen meiner ältern Ankläger.

Nun muß ich mich auch gegen Melitus, den braven und patriotischen Mann, wie er sich nennt, und gegen die spätern Ankläger verantworten. Da diese nun gleichsam eine zweite Klasse beschworner Ankläger ausmachen, so wollen wir auch ihre Formel abfassen. Sie wäre folgende:

Sokrates macht sich schuldig, indem er theils die Jugend verdirbt; theils die Götter nicht glaubt, welche der Staat für Götter hält, und dagegen neue Gottheiten einführt.

Dies ist seine Klage, wovon ich nur einen einzichen Punkt näher beleuchten will. Er sagt nämlich, ich machte mich dadurch schuldig, daß ich die Jugend verdürbe. Dagegen behaupte ich, meine Athenienser, daß Melitus sich schuldig macht, indem er sein Vergnügen darin sucht, leichtsinniger weise andere vor Gericht zuziehen, und sich den Schein gibt, als gingen ihm Dinge nahe und lägen ihm sehr am Herzen, um die er sich doch nie bekümmert hat. Daß es hiemit richtig sey, will ich euch bweisen [28]).

So sage mir denn, Melitus, suchst du vor allen Dingen das Beste der Jugend?

„Ja!„

Nun so zeige dieser Gesellschaft, wer im Stande ist, die Jugend zu bessern. Du mußt es wissen, da du dich ihrer so annimst. Denn du hast ja ihren Verderber gefunden, wie du sagst; führst

28) Folgender Dialog ist ein Beweis, eine Beschämung und Widerlegung des Gegners, wie Sokrates sie immer zu führen pflegte. Der dialogische Charakter war dem Sokrates so eigen, daß Plato ihn selbst vor Gericht nicht reden lassen kann, ohne zu diesem Kunstgriff seine Zuflucht zu nehmen.

führst mich als solchen hieher und hebst Klage gegen mich an. Nenne und bezeichne also auch diejenigen, die sie bessern können. — — Nun, Melitus, du schweigst? weißt kein Wort zu sagen? Und doch hältst du das nicht für Schande und für einen hinlänglichen Beweis dessen was ich gegen dich behaupte, daß du dich hierum nie bekümmert habest? Sage doch, lieber Mann, wer kann die Jugend bessern?

„ Die Geseze! „

Danach frage ich nicht, Bester! sondern welcher Mensch, der denn freilich auch wissen muß, was die Geseze mit sich bringen.

„ Das thun die Richter, Sokrates! „

Wie, Melitus, die Richter? Verstehen diese die Kunst, die Jugend zu bilden, und zu bessern?

„ Mehr, als jemand! „

Alle Richter? oder nur einige, und einige nicht?

„ Alle! „

O Juno, wie erwünscht! welche Schaar von Wohlthätern! Ich frage dich also, sind auch die blossen Hörer Jugendbesserer, oder nicht?

„ Auch diese! „

Auch die Berathschlager?

„Auch diese!„

Und wenn das ganze Volk sich versammelt, finden sich darunter einige, die die Jugend verderben; oder sind auch diese sammt und sonders Verbesserer der Jugend?

„Auch diese insgesammt!„

Alle Athenienser bilden also, wie es scheint, die Jugend zu schönen und guten Leuten, nur ich nicht; ich bin der einziche, der sie verdirbt. Sagst du du das nicht?

„Allerdings sage ich das!"

So bin ich denn ein sehr unglüklicher Mann!

Sage mir aber, ist es z. B. mit Pferden eben so, daß alle Menschen sie vollkommner machen, und nur ein einzicher sie verdirbt? oder findet sich das Gegentheil, daß etwa nur ein gewisser Mann, oder doch nur sehr wenige die Kunst verstehen, Pferde zu pflegen und gut abzurichten; dahingegen die meisten, wenn sie mit Pferden zu thun haben, sie verderben? Ist es nicht wirklich so, Melitus, so wohl mit Pferden als mit allen andern Thieren? Allerdings ist es so, du und Anytus mögt ja! oder nein! sagen.

Es stünde daher sehr wohl um die Athenienstische Jugend, wenn nur ein einzicher sie verdürbe und alle übrige ihre Wohlthäter wären. Allein Melitus, du zeigst dich hiedurch vollkommen als einen Mann,

der sich nie um die Jugend bekümmert hat; und legst deutlich an den Tag, daß du selbst gleichgültiger als jemand gewesen bist gegen eben das, warum du mich vor diese Versammlung führst.

Aber sage uns noch, ich beschwöre dich, Melitus, wohnt man besser unter guten oder unter schlechten Bürgern? Antworte, Freund! Die Frage ist ja leicht. Gereichen die Bösen nicht immer zum Schaden denen, die mit ihnen zu thun haben; und die Guten zum Guten?

„O ja!“

Ist nun wohl ein Mensch, der von seinen Gesellschaftern lieber Schaden als Vortheil haben möchte? Antworte, guter Mann; das Gesez befielt dir zu antworten. Mögte jemand wohl Nachtheil?

„Gewiß nicht!“

Wie nun? Führst du mich hieher als einen vorsäzlichen oder unvorsäzlichen Verderber und Zerrütter der Jugend?

„Als einen vorsäzlichen!“

O Melitus! Du ein so junger Mann, bist mir altem Greise so sehr an Weisheit überlegen, daß du gar wohl erkennst, daß die Bösen allzeit Böses wirken auf die, welche ihnen zunächst sind, die Guten aber Gutes: und meine Unwissenheit soll dagegen so unbeschreiblich groß seyn, daß ich selbst die-

dieses nicht einmal begreife, derjenige unter meinen Freunden, dem ich etwas Böses anhänge, werde mir wieder schaden! Ich soll ein so grosses Unheil so gar mit Vorsaz treiben, wie du sagst! Das lasse ich mir nicht einreden, Melitus, und ich glaube, kein Mensch wird sich das einreden lassen. Bin ich also ein Verderber der Jugend, so bin ich es unvorsäzlich oder gar nicht. In beiden Fällen hast du Unrecht 29). Verderbe ich die Jugend unvorsäzlich, so will das Gesez nicht, daß man wegen unvorsäzlicher Fehler als ein Staatsverbrecher vor das ganze Volk geführt werde; sondern du solltest mich allein nehmen und zu recht weisen. Denn ich würde ja, so bald mich jemand eines bessern belehrt, von selbst aufhören zu thun, was ich unvorsäzlich that. Dagegen aber hast du dich immer in Acht genommen, mit mir zu reden, hast nie Lust gehabt, mich zu belehren; sondern bringst mich vor diese Versammlung, vor welche das Gesez nur solche verlangt, welche Strafe und nicht Belehrung verdienen.

Euch

---

29) D. i. ich mag ein vorsäzlicher oder unvorsäzlicher Verderber der Jugend seyn, so handelst du gleich ungerecht gegen mich. Denn jenes ist nicht möglich, wie ich gezeigt habe, weil Niemand so unsinnig ist, sein eigenes Unglük zu suchen: dieses aber kein Staatsverbrechen, sondern eine Sache der Belehrung und freundschaftlichen Zurechtweisung.

Euch also, meine Athenienser, muß es nun vollkommen einleuchtend seyn, daß Melitus sich nie um das Beste der Jugend auch nur im mindesten bekümmert hat!

Indessen sage mir doch, Melitus, wie und wodurch verderbe ich die Jugend? Ich glaube, deinem Libell zu folge, dadurch, „daß ich sie lehre, diejenigen Götter nicht zu glauben, welche der Staat für Götter hält, und ihnen dagegen ganz andere neue Gottheiten beibringe," nicht wahr? Ist dies nicht die Lehre, wodurch ich, deiner Behauptung nach, die Jugend verderbe?

„Dies behaupte ich gar sehr!"

Bei eben diesen Göttern, Melitus, wovon hier die Rede ist, gib eine deutlichere Erklärung, so wohl mir als dieser Versammlung. Denn ich weiß nicht, ob du sagen willst, ich lehrte, daß man gewisse Götter glauben müßte (ich glaube allerdings Götter und bin nicht in alle Wege ein Atheist, also in so fern auch kein Verbrecher); aber nicht die Götter des Staats, sondern andere (dies gibst du mir Schuld, daß ich andere — —); oder ob du behauptest, daß ich schlechterdings so wohl selbst alle Götter leugne, als auch andere sie zu leugnen lehre.

„Eben dies behaupte ich, daß du ganz „und gar alle Götter 30) leugnest.“

Wie meinst du das, unvergleichlicher Melitus? daß ich die Gottheit der Sonne und des Mondes leugne 31), die vom Volk erkannt wird?

„Ja! meine Richter. Er sagt nämlich, die Sonne sey ein Stein, der Mond eine Erde.“

Du

---

30) Eben dessen beschuldigt ihn auch Aristophanes und nennt ihn deswegen einen Melier d. i. einen zweiten Diagoras, der einer absoluten Gottesleugnung und Theomachie beschuldigt wurde. Es hatte aber mit solchen Beschuldigungen keine andere Bewandniß, als wenn man zu andern Zeiten denjenigen einen Gottesschänder, Irreligiösen und Atheisten nennt, der dem herrschenden Systeme zuwider lehrt, weil sich der gemeine Haufen die wichtigsten und heiligsten Gegenstände nicht anders als unter seinem System denkt. Sonst bewies Niemand so sehr das Daseyn eines weisen und allsehenden Gottes als Sokrates. Weil er aber oft gegen die gemeinen Begriffe anstieß, und es dem Aristophanes, der für das Volk schrieb, um den Beifall solcher Leute, wie Melitus und seines Gleichen, gar sehr zu thun war, so konnte er den Sokrates auch nicht anders als einen der gemeinen Religion gefährlichen Mann schildern.

31) Die als von Gottheiten beseelt oder von höhern Geistern belebt gedacht wurden. Alle alte Völker verehrten die Gestirne des Himmels als Gegenstände einer göttlichen Anbetung.

Du glaubst, du hättest den Anaxagoras 32) vor dir, guter Melitus, und willst diese Männer zum Besten haben, als wenn sie gar nichts gelesen hätten, und nicht wüßten, daß die Bücher des Anaxagoras aus Klazomene voll dieser Behauptungen sind. Ich lehre also junge Leute, was sie heute oder morgen höchstens für eine Drachme von der Schaubühne hören 33) können. Wie müssen diese sich nicht über ihren Sokrates lustig machen, wenn er ihnen so seltsame

---

32) Dieser verglich die Sonne mit einer glühenden Steinkohle, oder nannte sie μυδρον διαπυρον d. i. einen glühenden eisenhaften Stein: (Xenoph. Mem. S. 4, 7. 7. und vom Monde sagte er, daß er eben so bewohnt sey, wie unsere Erde, auch Berge und Thäler enthalte. Er wurde deswegen vom Kleon als ein Gottesleugner und Religionsschänder angeklagt, und des Landes verwiesen, ohngeachtet sich Perikles seiner annahm, der ihm den besten Theil seiner Erkenntniß verdankte.

33) —— —— δραχμης εκ της ορχηστρας πριαμενοις heißt nicht, daß man eine Schrift vom Anaxagoras für eine Drachme auf dem Orchester habe kaufen können, wie Dacier es verstanden hat: sondern es geht auf die dramatischen Vorstellungen auf der Bühne. Aus dem Munde der Spieler konnte man die Lehren und Grundsäze der berühmtesten Philosophen zu hören bekommen. Euripides ahmte insbesondere in seinen Stücken die Grundsäze des Anaxagoras, seines Lehrers, so sehr nach, daß er deswegen ὁ σκηνικος φιλοσοφος, der dramatische Philosoph, genannt wurde, wie Origenes (Contr. Cellum) bemerkt. Der höchste Preis auf dem Theater war eine Drachme, der gewöhnliche zwei Obolen. Ueber eine Drachme durfte nie genommen werden.

same Dinge 34) als seine eigene Erfindungen weiß macht.

Beim Jupiter, Melitus, scheint es dir also, daß ich ganz und gar keine Gottheit glaube?

„Beim Jupiter, nein! ganz und gar „keine!“

Es ist unglaublich, Melitus, was du betheuerst, und mich dünkt, du glaubst es selbst nicht. Ihr lieben Athenienser, dieser Mann scheint mir überaus schmähsüchtig und verwegen; offenbar hat er sein Libell nur aus Schmähsucht, Verwegenheit, und jugendlichem Muthwillen aufgesezt. Er scheint gedacht zu haben, ich will doch einmal ein Räthsel aufsezen und versuchen, ob Sokrates, der Weise, wohl im Stande ist, meine Schwänke und Widersprüche gegen mich selbst zu entdecken; oder ob ich ihn und alle Zuhörer anführen kann. Er widerspricht sich in seinem Libell offenbar eben so grob, als wenn er sagte, Sokrates ist ein Verbrecher, weil er nicht Götter glaubt, sondern Götter glaubt. Das heißt doch recht andere zum Besten haben.

Sehet selbst, meine Zuhörer, ob ich recht habe, ihm diesen Widerspruch Schuld zu geben.

Und

34) Dies meint Sokrates im Ernst. S. Xenoh. Mem. Soc. 4, 7. 7.

Und du, Melitus, antworte uns. Ihr aber, meine Athenienser, vergesset meine Bitte nicht, die ich gleich anfangs that, mir nicht aufsäzig zu werden, wenn ich nach meiner gewöhnlichen Art rede.

Ist wohl irgend ein Mensch, Melitus, welcher glaubte, daß es menschliche Dinge gäbe, ohne Menschen? Sagt doch, meine Zuhörer, daß er mir antwortet und nicht immer neue Unruhen 35) macht. Glaubt irgend jemand an Reitwesen ohne Reuter? an Flötenkunst ohne Flötenspieler? Gewiß keiner! unvergleichlicher Mann. Weil du doch nicht antworten willst, so muß ich dir und dieser Versammlung antworten. Allein auf folgende Frage mußt du mir antworten: Glaubt irgend jemand göttliche Dinge ohne Götter?

Mel. Nein!

Sokr. Schön, daß du mich nicht im Stiche lässest, sondern auf das Zudringen der Versammlung endlich antwortest. Du sagst also, daß

---

35) Melitus bedenket sich, will nicht gern antworten, und sucht allerhand Auswege, weil ihm bei den Einfällen seines Gegners nicht recht zu Muthe ist. Er wußte, daß sie allezeit etwas in petto hatten, je sonderbarer nnd einfältiger sie schienen.

daß ich göttliche Dinge, es sey neue oder alte; so wohl glaube als lehre? Deiner Behauptung nach glaube ich also doch Göttliches: dies hast du selbst nach deiner Anklagunsformel beschworen. Wenn ich nun Göttliches glaube, so ist ja schlechterdings nothwendig, daß ich auch Götter glaube, nicht wahr? „Allerdings!“

Ich gebe dir dieses Geständniß, weil du nicht nein! sagst. Wenn man nun von Göttern oder Dämon redet, so versteht man darunter Götter oder Kinder der Götter: gestehst du dieses ein oder nicht?

Mel. O ja!

Sokr. Wenn ich also Dämonen glaube, wie du selbst eingestehst 36), Dämonen aber gewisse Gottheiten sind, so ist ja offenbar, was ich vorhin sagte, daß du nur Räthsel vorbringst, und uns zum besten haben willst, indem du mich beschuldigst, daß ich keine Götter glaubte und doch Götter glaubte, sintemal ich Dämonen glaube.

Gesezt nun, die Dämonen sind eine Art unächter Götterkinder, von Nymphen oder andern übermenschlichen Wesen gebohren, wie auch die Sage lautet, wie kann denn ein Mensch Kinder der Götter glauben, ohne Götter zu glauben? Dies wäre

36) διαμόνια für διαμόνια.

wäre eben so seltsam, als wenn jemand Maulthire glauben und sie für Kinder von Pferden und Eseln halten wollte, ohne selbst Pferde und Esel zu glauben.

In der That, Melitus, du kannst diese Klagformel in keiner andern Absicht gegen mich abgefaßt haben, als entweder meinen Mutterwiz auf die Probe zu stellen, oder weil du mich keines wahren Verbrechens beschuldigen konntest. Es läßt sich aber auf keine Weise gedenken, daß du irgend einen Menschen, auch nur vom gemeinsten Menschenverstande, überreden, könntest, daß ein und eben derselbe Mann Dämonisches (Gottähnliches) und Göttliches glaube, ohne doch weder Dämonen, noch Götter noch Heroen zu glauben. Da ich also, wie ihr sehet, meine Athenienser, dessen nicht schuldig bin, wessen mich Melitus beschuldigt, so bedarf es auch keiner weitern und umständlichen Vertheidigung, sondern das Gesagte ist schon hinreichend.

Wenn ich aber vorhin sagte, daß ein groser Haß vieler 37) mich drücke, so könnt ihr mir

37) Nämlich aller derer die sich entweder als Politiker sehr weise dünken, oder als Sophisten mit der Weisheit, in so fern sie Geld einbrachte, ihr Gewerbe treiben, welche es insgesammt nicht leiden können, wenn ich sie in ihrer Blösse darstelle. Er will dadurch zu verstehen geben, daß das, was

das sicher zu glauben. Denn eben dieser Haß und diese Verläumdung so vieler wird meinen Untergang befördern, wenn ihn etwas befördert, aber weder Melitus noch Anytus. Dadurch sind schon viele andere rechtschaffene Männer zu Grunde

---

was ihm Melitus und seines Gleichen Schuld gäbe, bloße Erdichtung wäre, und nur zum Vorwande diente, ihn zu stürzen: dahingegen seine eigentlichen Feinde ganz andere Gründe hätten, warum sie ihn nicht leiden könnten. Auf diese eigentliche Ursache seiner Verhaßtheit und die verstohlnen Absichten seiner Feinde will er seine Richter aufmerksam machen. Er kommt also wieder darauf zurük, nachdem er die Beschuldigungen des Melitus lächerlich gemacht hat. Daher sagte er schon oben, daß er sich vor dem Melitus und seinem Anhange gar nicht fürchte, ob er gleich wisse, daß er demohngeachtet nicht durchkommen werde, weil der Haß seiner gefährlichern Feinde zu mächtig und unversöhnlich wäre, indem sie einen Mann von dem Charakter wie er schlechterdings nicht dulden könnten, und darum seine verschwornen Feinde blieben, wenn er gleich noch so sehr im Stande wäre, den Melitus mit seinen Beschuldigungen abzuweisen.

Die berühmtesten Zeugen der Wahrheit haben zu allen Zeiten solche Cabalen gegen sich gefunden. Es war oft nicht das einzelne Wort, die einzelne Beschuldigung, wogegen sie zu kämpfen hatten, sondern ein allgemeiner Grundhaß, der ihre ganze Person, ihren Charakter, ihre ganze Art zu leben anging. Wenn man einen solchen gern aus dem Wege schaffen will, so muß es freilich mit einigem Schein geschehen. Daher sucht man dies und jenes auf, bestellt falsche Zeugen, die lächerliche Dinge gegen ihn aussagen müssen. Will dies aber nicht helfen, so bricht der Groll in offenbare Grausamkeit aus, und man greift mit Gewalt durch.

gerichtet worden, und werden es in Zukunft noch mehr werden. Denn man darf nicht besorgen, daß ich der lezte wäre.

Nun möchte jemand fragen, schämst du dich denn nicht, Sokrates, eine Lebensart ergriffen zu haben, die dich jezt in Todesgefahr bringt? Ich kann aber darauf billig antworten, deine Frage, guter Freund, ist nicht fein, wenn du meinst, daß ein Mann, der wenig Nuzen schaffen kann, sehr viel daraus machen müsse, ob er lebe oder sterbe; und nicht vielmehr blos darauf sehen solle, ob er recht oder unrecht handele, wenn er handelt, und ob sein Thun die That eines rechtschaffenen oder gottlosen Menschen sey. Denn deiner Rede zu folge würden alle diejenigen Halbgötter feige und schlechte Seelen gewesen seyn, die vor Troja geblieben sind, insbesondere, Achill, der Thetis Sohn, der alle Gefahr des Lebens lieber verachtete, ehe er sich zu etwas Schändlichem verstanden hätte. Denn als ihm seine Mutter, selbst eine Göttin, da er in Begriff war, den Hektor zu tödten, etwa folgende Vorstellung that: „Lieber Sohn, wenn du den Tod deines „Freundes Patroklus rächen und den Hektor tödten willst, so wird dir dieses selbst das Leben „kosten: denn bald nach dem Tode Hektors wird „auch dein Tod folgen!“ — so hörte er dieses mit äusserster Verachtung aller Gefahr des Lebens an, und fürchtete sich vielmehr, wie ein Nieder-

trächtiger zu leben, der seine Freunde nicht gerochen hätte. „Mutter, gab er ihr zur Ant„wort, ich wollte hier lieber sogleich sterben, „wenn ich nur erst meinen Freund an dem Bu„ben gerochen hätte, als daß ich hier noch län„ger unter den krummen Schiffen lächerlich her„um wandern und eine nuzlose Last der Erde seyn „sollte.“ Hier siehet man ja, daß der Held im geringsten nichts aus Todesgefahr macht?

So ist es auch in Wahrheit, meine Athenienser. Wenn jemand sich selbst zu einem Geschäfte bestimmt hat, das er für das beste hielt, oder von der Obrigkeit dazu bestellt ist, so muß er, selbst unter Gefahren, darin ausharren, und weder Tod noch sonst etwas muß ihm mehr als Schande gelten.

Wie sehr würde ich mich vergangen haben, meine Athenienser, wenn ich damals, als ich unter meinen Obern, die ihr selbst über mich gesezt hattet, bei Potidäa oder Amphipolis oder Delium fechten mußte, nicht auf dem mir angewiesenen Posten so gut wie andere geblieben, sondern bei Lebensgefahr davon gelaufen wäre! Da nun, wie ich bis jezt geglaubt, eine Gottheit es mir zur Pflicht gemacht hat, ein Leben als Philosoph zu führen, und mich und andere dabei zu erforschen, wie sollt' ich denn aus Furcht vor dem Tode oder es sey was es wolle dieses Geschäft aufgeben können? Dann wäre ich erst ein Ver-

bre-

brecher und verdiente mit Recht vor dieses Gericht gezogen, und als einer der sich aus keiner Gottheit was macht, angeklagt zu werden, weil ich ich dem Orakel widerstrebte, den Tod fürchtete und mich für weise hielte, ohne es zu seyn. Denn den Tod fürchten, meine Zuhörer, ist nichts anders, als sich weise dünken, ohne es zu seyn. Denn Niemand weiß, ob nicht der Tod dem Menschen vielleicht unter allen Gütern das größte seyn möchte; und doch fürchtet man ihn gerade als wenn man genau wüßte, daß er das größte aller Uebel wäre.

Nun aber ist dieses doch wohl die allerschändlichste Unwissenheit, die sich zu wissen einbildet, was sie nicht weiß. Eben hierin, meine Athenienser, habe ich vielleicht einen Vorzug vor dem grossen Haufen der Menschen: und wenn ich irgend worin weiser als ein anderer scheinen könnte, so wäre es darin, daß da ich nicht völlig weiß, wie es mit dem Reiche der Todten steht [38]), ich mir auch nicht einbilde, es zu wis-

38) So redet Niemand der der Zukunft gewiß ist. Es ist nicht ganz richtig, wenn man annimt, Sokrates sey von einem bessern Leben nach dem Tode so fest wie ein Avostel überzeugt gewesen. Es war bei ihm, wie bei tausend andern der Art, nur dunkle Ahndung, Hofnung, Wunsch, aber kein fester Blik in die Zukunft. Es war ein ewiges Dilemma entweder — oder — Paulus konnte sagen, ich lebe oder sterbe, so bin ich des Herrn! ich wünsche abzuscheiden, um bei Christo zu seyn! Diese Zuversicht, Festigkeit und That-

wissen: so viel aber weiß ich, daß es eben so heillos als schändlich sey, sich des Bösen schuldig zu machen, und gegen einen Obern, er sey Gott oder Mensch, ungehorsam zu seyn.

Ich werde also, statt der Uebel, wovon ich gewiß weiß, daß es Uebel sind, nie dasjenige fürchten oder fliehen, wovon ich nicht weiß, ob es nicht vielleicht unter die Güter gehören könnte. Denn gesezt, daß ihr mich jezt frei lassen wolltet, ohne dem Anytus zu willfahren, welcher in diesem Falle sagen würde, daß ihr mich entweder ganz und gar nicht hättet vor Gericht kommen lassen sollen, oder, nachdem ich hier einmal erschienen bin, mich schlechterdings zum Tode verurtheilen müßtet, weil sonst, wenn ich frei würde, alle eure Söhne bis auf den Grund verdorben werden müßten, indem sie demjenigen nachhingen, was Sokrates sie lehrte — Gesezt also, ihr erklärtet euch hierüber so gegen mich: Für dieses mal, Sokrates, soll Anytus seinen Willen nicht haben, sondern wir lassen dich frei, doch mit dem Beding, daß du hinfort nicht mehr dieser Untersuchung nachgehst und philosophirst: so bald du dich hingegen noch einmal über diesem Geschäft

---

Thatüberzeugung — wo kein entweder oder mehr Statt findet, gibt allein die Offenbarung. Man vergleiche das folgende, wo Sokrates beide Fälle noch näher aus einander sezt, und sein Schiksal damit vergleicht.

schäft ertappen lässest, mußt du sterben — Wenn ihr mir also unter dieser Bedingung die Freiheit anbötet, so würde ich euch antworten: ich herze und küsse euch, wertheste Athenienser, für diese eure Güte: muß aber doch der Gottheit mehr gehorchen, als euch; werde also, so lange ich athme und vermögend bin, nicht aufhören zu philosophiren; jeden unter euch, der mir vorkommt, anreden und Vorstellungen thun, wie ihr sie an mir gewohnt seyd, nämlich, unvergleichlicher Mann, werde ich etwa einen solchen anreden, du, als Bürger von Athen, der größten und an Weisheit so wohl als Macht berühmtesten Stadt, hältst es nicht für Schande, so viel Geld, so viel Ansehen und Ehre, als nur immer möglich ist, zu gewinnen; und bist doch so gar unbekümmert um Weisheit und Wahrheit, und läßt dir gar den Gedanken nicht beikommen, für deine Seele zu sorgen, damit sie so vollkommen als möglich werde? Bestehet aber jemand darauf, das er sich allerdings dieser wichtigen Sache angelegen seyn lasse, so werde ich ihn nicht so gleich gehen lassen und von ihm Abschied nehmen, sondern ihn erst weiter fragen, ihn näher ausforschen und ihm seinen wahren Charakter aufdecken. Scheint er mir alsdann die wahre Tugend nicht zu besitzen, und gibt sie doch vor, so werde ich es ihm sehr verweisen, daß er sich aus dem Allerwichtigsten sehr wenig und aus dem Schlechtesten sehr viel macht.

So werde ich es mit einem jeden machen, der mir vorkommt, er sey Jüngling oder bejahrt, Fremdling oder Bürger; vorzüglich aber mit den Bürgern, weil sie mir zunächst verwandt sind. Dies ist, glaubt es sicher, der Wille Gottes!

Auch kann dieser Stadt keine größere Wohlthat wiederfahren, als der Dienst, welchen ich der Gottheit leiste. Denn ich thue nichts anders, als daß ich jedem unter euch, er sey jung oder alt, einzureden suche, sich keiner Sache, sie betreffe Leib oder Güter oder was es wolle, so sehr angelegen seyn zu lassen, als seiner eigenen Seele, damit sie zur möglichsten Vollkommenheit werde; ich stelle ihm vor, daß Güter nicht Tugend, wohl aber Tugend Güter erzeuge, nebst allem, was zum öffentlichen und Privat-Wohlstande gehört. Wären dies nun die Reden, wodurch ich die Jugend verderbe, so müßte das Gute ja selbst schädlich seyn: sagt aber jemand, ich redete anders und nicht so, so redet er selbst ohne Grund.

Kurz, meine Athenienser, ich könnte in diesem Falle nichts anders sagen, als, ihr mögt dem Anytus willfahren oder nicht; ihr mögt mich frei lassen oder nicht; so werde ich nie anders handeln, auch wenn ich den Tod mehr als einmal leiden könnte.

Werdet nicht ungehalten, meine Athenienser, sondern bleibt bei dem, warum ich euch gebeten habe, nämlich nicht ungehalten zu werden über

das,

das, was ich etwa sage, sondern mich gelassen anzuhören. Denn dies wird, wie ich glaube, euer eigener Vortheil seyn, wenn ihr mich hört. Ich werde nämlich noch einige andere Dinge vorbringen, worüber ihr etwa laut werden könntet: ich bitte aber, ihr wollet es nicht thun.

Ihr könnt sicher glauben, wenn ihr mich tödtet, gerade einen solchen Mann wie ich mich beschreibe, daß ihr euch dadurch selbst wohl mehr, als mir, schadet. Denn mir wird weder Melitus noch Anytus schaden; so weit reicht ihr Vermögen nicht. Denn, wie ich glaube, läßt sichs überhaupt nicht sagen, daß ein schlechterer Mann einem bessern schade. Tödten mag er ihn, oder vertreiben oder entehren; und vielleicht hält er diese Dinge mit einigen andern für grosse Uebel; ich aber halte sie nicht dafür; sondern für ein viel grösseres Uebel, so zu handeln, wie dieser jezt handelt, nämlich einem Unschuldigen das Leben zu nehmen.

Jezt bin ich also weit davon entfernt, meine Athenienser, für mich selbst eine Vertheidigungsrede zu halten, wie jemand etwa denken möchte; sondern ich rede nur um eurentwillen, damit ihr euch nicht, durch Verdammung meiner, des göttlichen Geschenks verlustig machen möchtet. Denn wenn ihr mich tödtet, so wird sich nicht so leicht ein anderer Mann von der Art finden, der (so lächerlich es auch scheinen kann, was ich sage)

von

von der Gottheit doch ganz eigentlich für diese Stadt bestellt ist, um ihr zu dienen, gleichsam wie einem großen und edlen, aber durch seine Größe träge gewordenen Pferde, das eines Stachels bedarf, um gereizt zu werden. Eben so glaub' ich, hat auch mich die Gottheit für diese Stadt bestellt, damit ich einem jeden diene, wie er es bedarf, durch Anreizung oder Ueberredung oder Verweisung: und dies ist auch mein Geschäft, was ich überall den ganzen Tag durch treibe. Ein solcher Mann aber wird so bald nicht wieder unter euch aufstehen, meine Zuhörer.

Könnt ihr mir nun glauben, so werdet ihr meiner schonen: doch seyd ihr vielleicht böse auf mich, wie diejenigen, die man aus dem Schlafe stöhrt, und wollt lieber auf mich zuschlagen und dem Anytus willfahrend mich tödten: alsdann aber möchtet ihr auch von nun an immer fort schlafen, wenn sich Gott nicht eurer annimt und euch einen andern 39) sendet.

Daß ich indessen wirklich ein solcher Mann sey, der euch als von Gott geschenkt betrachtet werden kann, mögt ihr schon daraus abnehmen.

Es

---

39) Der den Auftrag von der Gottheit bekommt, euch das zu seyn, was der Stachel dem Pferde ist. Man siehet aus dieser und ähnlichen Stellen, daß Sokrates von seiner göttlichen Bestimmung zu diesem Geschäft in sich selbst überzeugt gewesen ist.

Es scheint doch in der That keine blos menschliche Sache 40) zu seyn, daß ich, mit Beiseitesezung aller meiner eigenen Angelegenheiten, deren gänzlicher Vernachlässigung ich mich schon seit so vielen Jahren unterzogen habe, immer nur das Eurige betreibe, zu einem jeden besonders gehe, und ihn als Vater oder älterer Bruder zu bewegen suche, sich der Tugend zu befleissigen. Wenn ich nun einigen Genuß von ihnen hätte, oder Lohn bekäme für solche Aufmunterungen, so wäre das noch einiger Grund, so zu handeln: nun aber sehet ihr doch selbst, daß diese Ankläger, die in allem andern unverschämt genug sind, mir die ungegründetesten Dinge aufzubürden, ihre Schamlosigkeit doch nicht so weit treiben können, mir durch einen einzichen Zeugen zu beweisen, daß ich je nach Lohn gegangen oder Bezahlung verlangt hätte. Dahingegen kann ich einen gültigen Zeugen aufstellen, um zu beweisen, daß ich wahr rede, nämlich meine Armuth.

Nun könnte es einem seltsam scheinen, warum

---

40) D. i. ich muß doch durch etwas Höheres, als blos menschliche Gründe, bewogen werden so zu handeln. Ihr könnt glauben, daß ich als ein vernünftiger Mann nicht alle meine eigene Vortheile vernachlässigen und blos diesem Geschäfte nachgehen würde, wenn ich nicht fest glaubte, daß es mir von der Gottheit selbst aufgelegt und zur Pflicht gemacht wäre, der ich ausweichen dürfte, es möchte auch kosten was es wollte.

rum ich mir so viel Mühe und Wege mache, um nur einzelnen Menschen zum Besten zu rathen; und nicht vielmehr den Entschluß fasse, mich in das Oeffentliche zu mischen, unter euren Volksversammlungen aufzutreten, um dem ganzen Staate Rath zu ertheilen. Allein, warum ich dieses nicht thue, habt ihr schon oft, und bei mehr als einer Gelegenheit, von mir gehört. Ich habe euch gesagt, daß es zu folge einer göttlichen Stimme geschiehet, um welcher Willen mich auch Melitus in seiner Klagformel verspottet. Dieses Göttliche aber hat sich mir von Jugend auf als eine Stimme geoffenbart; die wenn sie sich hören läßt, mich allezeit von dem zurükhält, was ich etwa thun wollte, mich aber nie zu etwas treibt. Eben diese göttliche Stimme ist es, die mich hindert, mich in Staatssachen zu mischen, und es scheint mir sehr gut, daß sie mich davon abhält.

Denn ihr könnt sicher glauben, meine Athenienser, daß wenn ich mich schon vorlängst mit Staatssachen abgegeben hätte, ich auch schon längst meinen Tod gefunden haben würde, ohne daß ich jezt noch, es sey zu eurem oder zu meinem Besten, leben könnte. Ihr verzeihet, daß ich die Wahrheit rede. Denn weder unter euch, noch unter irgend einem Volke, kann ein Mensch lange beim Leben bleiben, der mit Wahrheit widerspricht, und eine Menge von Ungerechtigkeiten und Gesezwidrigkeiten im Staate verhindern will.

Viel-

Vielmehr ist es unvermeidlich, daß der, welcher für das Recht streitet, auch wenn er sich nur eine kleine Zeit durchhelfen will, für sich bleiben, und sich aller offentlichen Händel entschlagen muß.

Für die Wahrheit dieser Sache kann ich euch wichtige Beweise geben, die nicht in Worten, sondern, was ihr höher schäzt, in Thatsachen bestehen. Hört also meine eigene Geschichte, um daraus zu schliessen, daß ich keinem einzichen, aus Furcht vor dem Tode, gegen das was recht ist, nachgeben werde: aber eben dieses daß ich aber nicht nachgeben kann, möchte zugleich auch meinen Untergang befördern. Was ich anführen will, scheint zwar anmassend und richterlich, ist aber wahr.

Ich, meine Athenienser, habe zwar nie ein obrigkeitliches Amt im Staate verwaltet, bin aber doch im Rath gewesen. Nun traf sichs just dasmals, daß unsere Antiochische Zunft [41]) bei den Volksversammlungen den Vorspruch oder die Regie-

---

41) D. i. der zehnte Theil des großen Staatsraths von Athen, der aus 500 Gliedern bestand, aus jeder Zunft 50. Davon hatte jedesmal eine Zunft die besondere Regierung und Verwaltung dessen was im großen Rath beschlossen war, und diese funfzich wurden Prytanen genannt. Diese Prytanien wechselten ab, und wurden nach dem Lose gewählt. S. Harpokrat. Lex. Suidas und Pemt. Comment. in Leg. Attic.

gierung hatte, als ihr jene zehn [42]) Feldherrn, welche die in jenem Seegefecht Gebliebenen nicht aufgehoben hatten (um sie auf eine solenne Weise zu beerdigen), insgesammt durch einen einzigen Spruch [43]) zum Tode verurtheiltet, und zwar auf eine gesezwidrige Art, wie ihr alle nachmals selbst dafür hieltet [44]). Hier war ich nun gerade der einzige von den Prytanen, der sich euch widersezte, nicht gegen die Gesezе zu handeln, und euch entgegen stimmte. Und obgleich die Volksredner im Begriff waren, mich als einen Schuldigen zu belangen und vor Gericht zu ziehen, und auch ihr darauf bestandet und schriet, so wollte ich doch lieber zum Besten des Gesezes und der Gerechtigkeit diese Gefahr aushalten, als aus Furcht vor Ban-

---

42) Nach dem Seetreffen bei Arginusä kamen die Athenienſischen Heerführer als Sieger zurük und wurden darauf wegen des angeführten Umstandes zum Tode verdammt. S. Xenoph. Gr. Gesch. B. 1. Diod. Sic. B. 13. Das Kollegium der Generale oder Heerführer zu Athen bestand aus 10 Gliedern. Hier wird die runde Zahl gesezt. Nach dem Xenophon (Mem. Socr. 1, 1. 18.) waren der Verurtheilten neune; in seiner griechischen Geschichte sezt er hingegen diese Zahl nur auf achte, womit auch Diodor übereinstimmt. Von diesen sollen zwei gar nicht zurükgekommen und nur sechse zum Tode verurtheilt seyn.

43) Nach den Gesezen mußte eines jeden Sache besonders untersucht und gerichtet werden: und jedes Urtheil durfte nicht mehr als einen in sich fassen. S. Xenophon Gr. Gesch. B. 1.

44) Dieses übereilte Urtheil gereuete nachmals den Athenienſern sehr. S. Xenoph. l. c. und Diodor. Sicul. l. c.

Banden und Tod mit euch ein ungerechtes Urtheil fällen. Und dies geschahe, als die höchste Gewalt noch in den Händen des Volks war.

Wie aber bald darauf die Oligarchie aufkam, so fügte sichs abermals, daß ich nebst noch vier andern von den dreissich Tyrannen in den Tholus [45]) gefodert wurde und den Befehl erhielt, den Salaminischen Leon [46]) von Salamin herzuhohlen, damit er hingerichtet würde. Dergleichen Dinge verlangten sie häufig auch von vielen andern, um so viele als möglich zu Mitschuldigen ihrer Ungerechtigkeiten zu machen [47]). Hier zeigte ich nun abermals, nicht durch einen blossen Widerspruch, sondern in der That, daß (so rauh es auch klingen mag) ich nach dem Tode ganz und gar nichts früge; hingegen mit ganzer Seele darauf bestünde, nichts gegen die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verüben. Denn so furchtbar auch die Gewalt dieser Dreissich war, so schrekte sie mich doch nicht, des-

---

45) Der Ort, wo die Prytanen zusammen speisten.
46) Ein vortrefflicher Mann und Patriot, den die dreissich Tyrannen zum Schlachtopfer verlangten.
47) Daher kam eben jene Amnestie, welche Thrasybul nach wiederhergestellter Republik einführen mußte, weil sonst an keine innere Ruhe zu denken war, da sich so viele von den Tyrannen zu Ungerechtigkeiten hatten gebrauchen lassen.

deswegen eine Ungerechtigkeit zu begehen; sondern so bald wir aus dem Tholus waren, zogen zwar jene viere nach Salamis und brachten den Leon, ich aber ging sogleich nach Hause. Vielleicht hätte es mir das Leben gekostet, wenn jene Herrschaft nicht bald darauf gestürzt worden wäre. Diese Geschichte werden euch viele bezeugen können.

Glaubt ihr nun wohl, das ich eine solche Reihe von Jahren zurükgelegt haben würde, wenn ich mich an öffentliche Geschäfte gemacht hätte, und zwar so, daß ich, der Pflicht eines rechtschaffenen Mannes getreu, der Gerechtigkeit hätte aufhelfen, und, wie es seyn soll, diese über alles hätte schäzen wollen? Dies, meine Athenienser, würde mir so wenig gelungen seyn, als es irgend einem Menschen gelingen kann. Vielmehr zeigt mein ganzes Leben, daß ich weder in öffentlichen Sachen, wo ich je damit zu thun gehabt habe, noch in Privatverbindungen, mich nie dazu verstanden habe, irgend einem Menschen ungerechter Weise nachzugeben, auch keinem von denen, die meine Verläumder Schüler des Sokrates nennen.

Ich habe mich indessen nie zu eines Menschen Lehrer aufgeworfen: hat aber jemand Lust gehabt, meine Reden anzuhören und ist mir, der ich meinem Geschäfte nachging, gefolgt, so habe ich es ihm auch nicht gewehrt, er mochte jung

oder

oder alt seyn. Ich bin nicht der Mann, der nur für Geld redet und umsonst keinen Mund aufthut: sondern ich lasse mich von jedem fragen, der Lust hat, sey er reich oder arm; und will jemand sich mit mir unterreden und auf meine Fragen antworten, so hört er was ich sage.

Von diesen so genanten Schülern mag einer nun ein braver oder schlechter Mensch werden, so kann mir das mit Recht nicht zur Last fallen, weil ich mich nie gegen irgend einen Menschen anheischig gemacht habe, ihn irgend eine Kunst oder Wissenschaft zu lehren, und es auch nicht gethan habe. Sollte aber jemand vorgeben, er habe dieses oder jenes insgeheim von mir gelernt oder gehört, warum nicht auch alle übrige wüßten, so könnt ihr sicher glauben, daß er lügt.

Die Ursache aber, warum einige so viel Vergnügen daran finden, den Umgang mit mir lange fortzusezen, habt ihr schon gehört, meine Athenienser. Es ist die lautere Wahrheit, was ich euch gesagt habe, daß sie dieses deswegen so gern thun, weil es ihnen Vergnügen macht, wenn sie hören, daß Menschen, die sich weise dünken und es nicht sind, von mir so auf die Probe gestellt werden. Dergleichen ist angenehm. Ich thue dieses aber, weil, wie ich schon gesagt habe, die Gottheit es mir zu thun befohlen hat, es sey durch Orakel, oder durch Traumge-

sichte 48), oder auf jede andere Weise, wodurch dem Menschen nur immer der göttliche Wille, etwas zu thun, bekannt werden mag. Dies, meine Athenienser, ist wahr, und läßt sich leicht darthun.

Denn wenn der Fall wirklich wäre, daß ich die Jugend zum Theil verdürbe, zum Theil verdorben hätte, so könnte es ja nicht anders seyn, als daß diejenigen, welche, nachdem sie bereits zu Jahren gekommen, einsähen, daß ich ihnen in ihrer Jugend je etwas Böses gerathen hätte, jezt gegen mich als Ankläger und Rächer aufträten; oder wenn sie selbst nicht wollten, so müßten doch wenigstens einige ihrer Angehörigen, ihre Väter und Brüder, oder andere Verwandte iezt das Uebel rügen, was ihre Angehörigen von mir erlitten, und mich deswegen zur Rache fodern. Nun sehe ich, daß wirklich viele von solchen hier gegenwärtig sind; nämlich dieser Kriton, meines Alters und meiner Zunft, der Vater dieses Kritobuls; ferner der Sphettische Lysanias, der Vater dieses Aeschines; eben so

der

---

48) An dergleichen glaubte Sokrates so gut wie die ganze damalige Welt. Es galt für eine ausgemachte Wahrheit, die Gottheit offenbart sich den Menschen durch jedes schikliche Mittel, wodurch sie nur kann; demjenigen insbesondere, der ihrer Stimme folgt und darauf achtsam ist, und dann am meisten, wenn die Seele sich selbst überlassen ist, wie im Traume.

der Kephisische Antiphon, der Vater des Epigenes. Ausserdem gibt es noch andere hier, deren Brüder mit mir Umgang gehabt haben, nämlich Nikostratus, Zotidas Sohn, und Theodots Bruder (Theodot selbst ist ja nicht mehr am Leben, so daß er also bei seinem Bruder kein Wort für mich einlegen kann); eben so Paralus, Demodokus Sohn, ein Bruder des Theages; eben so Aristons Sohn, Adimanth, ein Bruder dieses Plato; und Aeantidor, der Bruder Apollodors — nebst vielen andern, die ich noch nennen könnte, wovon wenigstens Melitus, zumal in seiner Rede, einen als Zeugen hätte angeben müssen: hat er aber nicht daran gedacht, so nenne er ihn iezt, (ich will ihm das Spiel lassen) und sage, ob er einen solchen weiß.

Allein gerade das Gegentheil findet sich, meine Athenienser. Alle sind bereit, für mich, den Jugendverderber, das Wort zu reden; für mich, der ich ihre Angehörigen mißhandelt habe, wie Melitus und Anytus gegen mich behaupten. Wenn auch die verdorbenen Jünglinge selbst noch etwas haben könnten, warum sie mir zum Besten redeten, so sind jene doch unverdorben und schon bejahrte Männer. Was können diese nun, als Angehörige, für Grund haben, meiner Sache das Wort zu reden, als weil sie recht und gut ist, und sie einsehen, daß Melitus lügt, ich aber die Wahrheit rede?

Und hiemit gut, meine Athenienser! Dies und vielleicht noch einige andere Dinge, wäre etwa das, was ich zu meiner Vertheidigung sagen wollte.

Nun könnte vielleicht dieser oder jener sehr böse auf mich werden, der sich selbst in ähnlichen Fällen ganz anders betragen hat, als ich willens bin. Denn wie mancher hat schon bei einem geringern Kampf, als worin ich iezt begriffen bin, seine Zuflucht zum Bitten genommen, und mit Thränengüssen die Richter angeflehet, auch seine Kinder, nebst vielen andern Angehörigen und Freunden, herbei geführt, um durch diese Mitleiden zu erwecken! da ich hingegen von diesem allen nichts thun werde, ob ich gleich in einer Gefahr bin, die mancher für eine Gefahr des höchsten Uebels halten möchte. — Sollte also jemand, aus diesem Bewußtseyn seiner selbst, über die massen gegen mich erbittert werden, und eben hiedurch aufgebracht im Zorn zu meinem Tode stimmen; so kann ich freilich diese Gesinnung an sich nicht gut heissen; gesezt aber, es wäre, so würde ich zu einem solchen ganz billig sagen können: bester Mann, auch ich habe wohl Angehörige! denn von mir gilt ebenfalls, was Homer sagt: „ich bin von keiner Eiche und „aus keinem Felsen gehauen, sondern von „Menschen gebohren.“ — Ich habe also auch Verwandte, meine lieben Athenienser, und drei

Söh-

Söhne, wovon der eine schon heranwächst, die beiden andern aber noch unmündig sind. Demohngeachtet aber werde ich keinen von diesen hieher führen, um euch zu bitten, mir um dieser willen das Leben zu lassen.

Warum will ich aber nichts von diesem allen thun? Nicht aus Uebermuth, meine Athenienser, noch um euch zu höhnen (denn ob ich Muth zum Tode habe, oder nicht, soll hiedurch nicht entschieden werden); sondern weil es mir der Ehre so wohl meiner als eurer, wie auch des ganzen Staats, gar nicht gemäß scheint, wenn ein Mann, wie ich, sich zu solchen Dingen verstünde, der diesen Namen 49) trägt, es sey mit Recht oder nicht. Man glaubt doch nun einmal, daß Sokrates irgend worin vor gemeinen Menschen etwas voraus habe.

Wenn daher diejenigen unter euch, die im Rufe einer vorzüglichen Weisheit oder Tapferkeit oder irgend eines Vorzuges stehen, sich als solche beweisen, so bald über sie gerichtet wird, wie ich dergleichen oft gesehen habe, so bringt das keine Ehre. Solche Leute haben Namen, und gebehrden sich doch so wunderbar, als glaubten sie, Wunder was sie litten, wenn sie sterben müßten, da sie doch nicht ewig leben können, wenn

49) Eines Weisen.

sie auch von euch nicht getödtet werden: — solche Leute, glaub' ich, hängen dem ganzen Staate einen Flek an, weil sie Fremden die Meinung beibringen, daß gerade die allervortrefflichsten Männer in Athen, die selbst der Staat zu obrigkeitlichen Würden und allen Ehrenstellen vor andern befördert, um nichts besser als Weiber wären. Ein solches Betragen, meine Athenienser, stehet weder mir an, wenn ich auch nur etwas von Namen in der Welt habe; noch dürftet ihr dazu stillschweigen, wenn ich auch so handeln wollte: sondern ihr müßt vielmehr zeigen, daß ihr gerade denjenigen, der ein so jämmerliches Schauspiel des Mitleids gibt und dadurch den Staat selbst lächerlich macht, viel eher zum Tode verurtheilt, als einen, der sich ganz ruhig hält.

Aber auch ohne Rükficht auf Ehre, meine Athenienser, halte ich es nicht einmal für gerecht, weder daß man den Richter bittet, noch durch Bitten sich frei macht; sondern man muß ihn belehren und überzeugen. Denn der Richter sizt nicht dazu, daß er die Gerechtigkeit verschenke, sondern daß er darüber urtheile. Auch hat er ja geschworen, daß er keinem nach Lust und Gefallen zu Gunst seyn, sondern daß er nach den Gesezen richten wolle. Wir dürfen euch also eben so wenig zum Eidbruch gewöhnen, als ihr euch dazu

dazu gewöhnen lassen müsset: denn wir würden beide gegen Gott handeln.

Verlangt also nicht, meine Athenienser, daß ich auf eine Art gegen euch handle, die ich weder für rühmlich, noch für gerecht und gottwürdig halte, zumal ich ja, beim Jupiter! eben der Gottesverachtung wegen von diesem Melitus angeklagt bin. Wenn ich euch irgend dazu überredete, oder durch mein Bitten euch nöthigte, gegen euren Eid zu handeln, dann würd' ich euch selbst lehren keine Götter zu glauben; und statt mich zu vertheidigen, in der That gegen mich selbst zeugen, daß ich keine Götter glaubte. Dies hat aber weite Wege; denn ich glaube sie, meine lieben Athenienser, wie keiner meiner Ankläger, und überlasse es euch und Gott, meine Sache so zu entscheiden, wie es mir und euch am besten seyn wird. — —

(Nun wurde gestimmt und das folgende sprach Sokrates nach der Verurtheilung).

Nun, meine Athenienser! ich bin nicht gegen euch aufgebracht, daß ihr gegen mein Leben gestimmt habt, und dazu bewegt mich, ausser vielen andern Gründen, auch noch dieses, daß mir die Sache gar nicht unerwartet ist; vielmehr wundere ich mich über die Zahl der Stimmen von beiden Seiten. Denn ich glaubte nicht, daß ich viel mehr Stimmen gegen mich haben würde, als ich würklich habe. Man siehet,

daß nur drei Stimmen anders hätten fallen dürfen, so wäre ich entgangen. Dem Melitus aber bin ich auch nun entgangen 50); ja mehr als entgangen! denn ein jeder begreift, daß wenn Anytus und Lykon nicht als Ankläger gegen mich aufgetreten wären, er wohl Tausend Drachmen 51) hätte erlegen müssen, weil er das Fünftel der Stimmen nie zusammen gebracht hätte.

Dieser Mann schäzt mich also des Todes werth. Gut! Ich aber, meine Athenienser, wessen soll ich mich dagegen werth schäzen? Nicht wahr dessen, was ich verdiene? Und was denn? was verdiene ich zu leiden oder zu büssen? Daß ich aus Liebe zum Lernen mein Leben nicht ganz in der Stille geführt, aber auch alles vernachlässigt habe, was die meisten so ämsig suchen, nämlich Gewinnst und Hauswesen und Feldherrschaften und Volksrednereien und andere obrig-

---

50) D. i. um seinentwillen nicht zum Tode verurtheilt, denn er würde so viel Stimmen nicht zusammen gebracht haben, als zu meiner Verurtheilung nöthig gewesen wären. Es mußten ihm andere zu Hülfe kommen. Anytus und Lykon, die zu der gefährlichern Parthei meiner Feinde gehören.

51) Zur Strafe für die ungerechte Anklage. Der fünfte Theil der Richter mußte wenigstens wider den Angeklagten stimmen, wenn der Kläger frei durchgehen wollte. S. Pollux. Demosth. Orat. de Cor. und contra Midiam.

obrigkeitliche Würden, dazu Meutereien und Empörungen, die Athen erlitten hat, weil ich glaubte, daß ich in der That zu rechtschaffen sey, als daß ich, zu solchen Dingen schreitend, mein Leben davon tragen könnte, und also auch keine Schritte gethan habe, wodurch ich weder euch noch mir den geringsten Vortheil verschaft haben würde; daß ich dagegen zu diesem oder jenem insbesondere gegangen bin, und mich dem gewiedmet habe, wodurch ich, meiner festen Ueberzeugung nach, der größte Wohlthäter werden konnte, indem ich nämlich einen jeden von euch dahin zu bringen suchte, sich aller äussern Dinge so lange zu entschlagen, bis er für seine eigene Person genug gesorgt hätte, um wo möglich der beste und weiseste Mann zu werden, und auf Staatssachen nicht eher zu denken, als bis er das wahre Beste des Staats selbst eingesehen, und so im Verhältniß alles Uebrigen — — — — Daß ich mich als einen solchen Mann bewiesen habe, was verdiene ich dafür? Ich denke eine Wohlthat, meine Athenienser, wenn ihr mich in Wahrheit nach Verdienst schäzen wollt; und dazu eine Wohlthat, wie sie mir angemessen wäre. Was geziemt aber einem Manne, der als Wohlthäter arm ist, und seine Zeit doch nöthig hat, um euch zum Guten zu ermahnen? Lieben Athenienser, kann für einen solchen Mann etwas angemessener seyn, als daß er im Prytaneum

neum [52]) auf gemeine Kosten unterhalten wird? Das verdient er vielmehr, als irgend einer, der in den Olympischen Spielen zu Pferde oder Wagen mit halben oder ganzen Spann den Sieg davon getragen hat. Denn dieser macht, daß ihr euch glüklich dünkt, ich aber, daß ihr es seyd: dieser bedarf keiner Nährung, ich aber bedarf ihrer. Wenn ich mich also nach meinem wahren Verdienst schäzen soll, so ist es eben dies, dessen ich mich werth halte, nämlich der Versorgung im Prytaneum.

Indessen scheine ich euch vielleicht auch durch diese Rede zu stolz und anmassend, so wie oben, da ich von der Erregung des Mitleids und Betheurung um Erbarmung redete. Dem ist aber nicht so, meine Athenienser, sondern die Sache hat vielmehr diese Bewandniß.

Ich bin mir fest bewußt, daß ich mit meinem Willen keinem Unrecht gethan habe, wovon ich euch aber nicht überzeugen kann, weil wir hier nur eine kurze Zeit bei einander sind. Wäre bei euch ein Gesez, wie es bei andern ist, daß über Leben und Tod nicht einen Tag, sondern meh-

---

52) Ein Haus, worin diejenigen frei gehalten wurden, die sich auf irgend eine Weise um den Ruhm ihres Vaterlandes verdient gemacht hatten. In dieser Absicht hätte Sokrates diese Belohnung vor allen andern verdient: allein seine Verdienste waren nicht von der Art, daß sie hätten erkannt werden können.

mehrere Tage hindurch gerichtet würde, so wollt' ich fast glauben, daß ihr davon überzeugt wer- den könntet. Jezt aber, da die Zeit so kurz ist, möchte es schwer fallen, so mächtige Verläum- dungen zu tilgen. Da ich mich aber unschuldig fühle, so werde ich um so weniger mir selbst unrecht thun, und gegen mich das Urtheil fällen, daß ich ein Uebel als Strafe verdient hätte, und mir dergleichen selbst zuerkennen. Was ist es, wovor ich mich fürchten könnte? Der Tod, dessen Melitus mich werth hält, wovon ich doch gestehe, daß ich nicht wisse, ob er ein Gut oder Uebel sey? sollte ich etwa, um diesen nicht zu leiden, mir statt dessen eine Strafe ansezen, die ich als wahre Strafe ansehen könnte? Vielleicht Ge- fangenschaft — aber wozu sollte ich im Gefäng- niß leben als endloser Sklav der eilf Gefangen- wärter? oder sollt' ich mir eine Geldbusse anse- zen, und mich so lange gefangen geben, bis ich diese entrichtete? Dies wäre bei mir dasselbe, weil ich nicht habe, wovon ich bezahlen kann. Oder sollt' ich mich der Landesverweisung schuldig achten? Vielleicht wäre dies die Strafe, die ihr selbst wolltet. Allein, meine guten Athenienser, wie blind müßte ich denn nicht in mein Leben verliebt seyn? Ihr, meine Mitbürger, seyd nicht im Stande gewesen, meinen Fleiß und meine Reden zu ertragen, sondern diese sind euch so lästig und gehässig geworden, daß ihr derselben iezt eine- mal

mal für allemal los zu werden sucht, wie könnte ich denn glauben, daß andere sie besser und leichter ertragen würden? Nimmermehr, meine Athenienser! Das wäre mir ein herrliches Leben, wenn ich in diesem hohen Alter noch aus meinem Vaterlande wandern, aus einer Stadt in die andere ziehen, und als ein überall Verjagter meine Tage fortleben sollte! Zumal ich weiß, daß wo ich auch hinkäme, die jungen Leute meinen Reden nachgehen würden, so gut wie hier. Gesezt aber, ich wiese sie von mir, so würden diese alsdann ihre Aeltern zu bewegen suchen, mich auszutreiben; wiese ich sie aber nicht zurük, so würde ich von den Vätern und Angehörigen um der Jünglinge willen vertrieben werden.

Nun möchte jemand fragen, wie aber, Sokrates, könntest du nicht ausser deinem Vaterlande leben, wenn du schweigen und ruhig seyn wolltest? Hievon möchte ich einige unter euch wohl am allerschwersten überzeugen. Denn wenn ich auch antworte, daß dieses verlangte Schweigen und Ruhigseyn in meinem Fall ein Ungehorsan gegen die Gottheit wäre, wozu ich mich nicht verstehen kann, so werdet ihr mir doch nicht glauben, sondern es für Scherz halten. Sage ich dagegen, daß der Mensch nichts bessers thun kann, als jeden Tag Unterredungen anzustellen über Tugend und andere dergleichen Dinge, wovon ihr mich bei jeder Gelegenheit habt

re-

reden hören, so oft ich mich selbst und andere auf die Weise erforscht habe — denn ein Leben ohne solche Erforschungen ist so gut als kein Leben; — so werdet ihr mir dieses noch weniger glauben. Es ist also zwar richtig, meine Zuhörer, was ich sage, aber schwer, euch davon zu überzeugen.

Dazu kommt, daß ich nie etwas gethan habe, warum ich mich schuldig halten müßte. Hätte ich Geld, so würde ich mir etwa eine Geldbusse auflegen; so gros ich sie zahlen könnte; denn das wäre kein Verlust: nun aber habe ich keins; wenn ihr mir nicht so viel ansezen wollt, als ich etwa noch zahlen kann. Eine Silbermine möcht' ich vielleicht aufbringen. Diese seze ich also an. Doch Platon, meine Athenienser, und Kriton und Kritobul und Apollodor verlangen, daß ich dreissich Minen anseze, und sie wollen dafür Bürge seyn. Ich seze also diese Summe; und sie werden euch gute Bürgen seyn für dieses Geld!

Um einer so kurzen Zeit willen, meine Athenienser, wollt ihr euch einen bösen Namen machen bei denen, die übel von eurer Stadt reden, und die es euch zum Verbrechen machen werden, einen Sokrates, den Weisen, getödtet zu haben. Denn einen Weisen werden mich diejenigen nennen, die euch verunglimpfen wollen, wenn ich es gleich nicht bin. Hättet ihr nur noch ein we-

wenig gewartet, so würde sich mein Tod schon von selbst gefunden haben. Denn ihr sehet ja mein Alter, welche Jahre ich bereits zurükgelegt habe, und wie nahe dem Tode ich bin. Ich sage dieses nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, welche auf meinen Tod gestimmt haben. Und eben diesen sage ich auch noch folgendes.

Ihr guten Leute meint vielleicht, Mangel an solchen Reden, wodurch ich euch hätte gewinnen können, sey Schuld, warum ich sizen geblieben (wenn ich nämlich geglaubt hätte, daß man alles thun und reden müßte, um nur dem Urtheil zu entgehen). Aber ihr irrt euch sehr. Freilich ist es aus Mangel, daß ich sizen geblieben; aber nicht aus Mangel an Reden oder Vorstellungsarten; sondern an Verwegenheit und Unverschämtheit, und daß ich euch nicht habe Dinge sagen wollen, wie ihr sie gern hört; daß ich nicht geheult und gewinselt und andere dergleichen Bewegungen und Vorstellungen gebraucht habe, die mir, wie ich behaupte, übel anstehen würden, ob ihr sie gleich an andern gewohnt seyd. Ich aber glaubte so wenig damals, (wenn ich dergleichen sahe) daß man um der Gefahr zu entgehen irgend etwas Unedles thun dürfte, als es mir iezt gereuet, mich nicht anders als so vertheidigt zu haben: dagegen will ich viel lieber nach dieser Vertheidigung sterben,

als

als auf jene Weise leben. Denn es mag im Todesgericht oder im Kriege seyn, so ist es mir eben so wenig als jedem andern erlaubt, alle Künste aufzubieten, um nur dem Tode zu entgehen. Auch in Gefechten ist häufig der Fall, daß jemand dem Tode leicht entgehen könnte, wenn er nur die Waffen wegwürfe und seinen Verfolgern zu Füssen fiele. Eben so gibt es für jede andere Gefahr vielerlei Künste, um dem Tode zu entfliehen, so bald jemand sich nicht scheuet, alles mögliche zu thun, wäre es auch noch so unedel.

So leicht es indessen auch wäre, meine Athenienser, auf die Weise dem Tode zu entgehen, so viel schwerer möchte es dagegen seyn, dem Bösen zu entkommen. Denn dieses läuft schneller, als der Tod. Mich hat zwar, weil ich als ein alter Mann nicht leicht mehr zu Fusse bin, der langsamere Tod eingehohlt; meine Ankläger hingegen, so rasch und schnellfüßig sie auch seyn mögen, werden doch von der Bosheit, die noch schneller ist, eingehohlt. Ich gehe jezt zum Tode, wozu ihr mich verdammt: diese aber sind von der Wahrheit selbst als Schelme und Ungerechte verdammt. Jeder von uns beiden muß sein Schiksal tragen. Das meinige sollte vielleicht so seyn, und ich halte es für ganz erträglich.

Nun aber möchte ich euch, meine Verurtheiler, auch noch gern euer Schiksal weissagen.

Denn ich stehe iezt auf dem Punkt, wo die Menschen am ehesten weissagen, wenn sie dem Tode nahe sind. Euch also, ihr guten Leute, die ihr mich tödtet, verkündige ich, daß ihr bald nach meinem Tode eine Strafe, so wahr Jupiter ist, dulden werdet, die euch viel schwerer drücken wird, als der Tod mich kann. Ihr habt iezt diesen Schrit gethan, in der Meinung, um nicht ferner genöthigt zu seyn, von eurem Leben Red' und Antwort zu geben. Ihr werdet aber, glaubt es mir, ganz das Gegentheil erfahren. Es werden viel mehrere aufstehen, und sich über euch hermachen, die ich bisher, ohne daß ihr es merken konntet, abgehalten habe. Diese werden euch um so härter mitnehmen, je jünger sie sind, und euch viel mehr kränken. Denn wenn ihr Verdammungen zum Tode für das Mittel haltet, jedem den Mund zu stopfen, der es euch verweisen könnte, wenn ihr nicht recht thut, so irrt ihr sehr. Diese Art von Wegräumung ist weder kräftig noch rühmlich; vielmehr ist das die leichteste und rühmlichste Art, nicht andere abzuschrecken, sondern sich selbst dahin zu bringen, daß man wie ein rechtschaffener Mann lebt. Dies war es also, was ich euch, meine Verurtheiler, weissagen wollte, und nun trete ich ab.

Mit euch aber, die ihr für mein Leben gestimmt habt, möchte ich gern noch etwas mehr von dieser Sache sprechen, während daß die Archonten zu thun haben, und ich noch nicht

an

an den Ort gehe, wo ich sterben soll. Bleibt also noch so lange bei mir, ihr guten Leute. Denn warum sollten wir nicht zusammen sprechen, so lange wir können? Euch, als meinen Freunden, möcht' ich gern von der eigentlichen Absicht meines Schicksals noch näher unterrichten.

Ich kann euch, meine Richter, (denn euch möchte ich mit Recht Richter nennen) von einer wunderbaren Sache sagen. Die mir so gewohnte Stimme meines Dämons ist mir in meinem vorigen Leben und auch bei den geringsten Kleinigkeiten entgegen gewesen, wenn ich etwas mißliches thun wollte. Jezt aber, da es mir so gehet, wie ihr sehet, und mich ein Schiksal betroffen hat, welches mancher wohl unter die größten Uebel rechnen möchte, ist mir demungeachtet dieses göttliche Merkmal nicht entgegen gewesen, weder da ich diesen Morgen aus meinem Hause ging, noch da ich hier vor dem Gericht auftrat, auch während meiner ganzen Rede nicht, sondern es hat mich sagen lassen, was ich wollte. Und doch hat es mich sonst häufig mitten im Reden unterbrochen. Jezt aber, und bei dieser Sache, ist es mir in keinem Fall hinderlich gewesen, sondern hat mich alles thun und reden lassen. Woher dies nun komme, will ich euch sagen.

Es scheint nämlich, daß das was mir begegnet ist, wirklich gut sey, so daß wir aller-

dings irren, wenn wir den Tod für ein Uebel halten. Eben dies dient mir zum grossen Beweise. Denn ich sehe gar nicht, warum mir das gewöhnliche Merkmal Gottes nicht widerstanden haben sollte, wenn mir nicht etwas Gutes bevorstünde.

Und auch daraus können wir abnehmen, daß wir grosse Hofnung haben, der Tod sey ein Gut. Denn er kann nur Eins von beiden zur Folge haben: entweder gehet man durch den Tod ins Nichtseyn über, so daß alles Bewußtseyn und alle Empfindung aufhört; oder der Tod ist, der gemeinen Sage nach, eine Versezung der Seele aus ihrer Wohnung hienieden an einen andern Ort des Aufenthalts. Gesezt nun, durch den Tod verlöhre sich alles Selbstbewußtseyn, und er gliche einem Schlaf, wo man so gar von keinem Traume weiß, so gewönne man schon dadurch nicht wenig. Denn ich glaube, wenn jemand eine solche Nacht, die er ohne das geringste Traumgesicht in tiefer Ruhe durchgeschlafen hat, gegen andere Nächte und Tage seines Lebens vergleichen und sagen sollte, wie viel Tage und Nächte seines Lebens ihm glüklicher und sanfter gewesen wären, als eben diese Nacht? so würde ein solcher (und dieser braucht eben kein gemeiner Mann, sondern er kann selbst der grosse König der Perser seyn) die Zahl dieser glüklichen und sanften Nächte gegen die Zahl der übrigen Tage und Nächte sehr klein finden.

Hätte

Hätte es also mit dem Tode diese Bewandniß, so gewönne man dadurch schon; denn die ganze Zukunft wäre alsdann für ihn weiter nichts als eine einziche fortgehende Nacht 53).

53) Der Schluß ist: ein ruhiger Schlaf ist besser als das Wachen auch des glüklichsten Menschen. Folglich ist auch der Tod als Nichtseyn betrachtet dem Leben (auf Erden) vorzuziehen. Daß dies Argument nicht ganz richtig und am wenigsten befriedigend sey, darf ich wohl nicht erinnern. Denn erstlich ist zwischen einem sanften Schlaf und dem absoluten Nichtseyn noch ein grosser Unterschied. Dieses verhält sich wie Null; jener aber ist immer ein gewisses Daseyn mit Genuß. Zweitens ist der Schlaf nur ein Gut in Vergleichung unserer Schwäche oder Erschöpfung oder auch eines schmerzvollen Zustandes, aber kein Gut an sich. Er befördert den glüklichern Genuß unsers Lebens, und in so fern wünscht man ihn. Dahingegen der Gedanke eines absoluten Nichtseyns in alle Ewigkeit auch dem Unglüklichsten und Geplagtesten ein schreklicher Gedanke ist und seyn muß. In dem Fall aber, daß das gänzliche Aufhören unsers Daseyns nach dem Tode das Schikfal der Menschen wäre, käme es freilich auf eine kurze Verlängerung des jezigen Lebens wenig an. Der äusserst Geplagte und Unglükliche hätte gar keine Ursache, sein Daseyn noch um ein Weniges zu verlängern, weil dieses nur sein Unglük verlängerte und er am Ende doch weiter nichts zu hoffen hätte. Allein der Gedanke: ich bin unglüklich; aber mein Trost ist, daß ich im Tode gänzlich aufhöre zu seyn! ist dem innigsten Gefühl der menschlichen Natur so zuwider, als irgend etwas seyn kann. Der Wunsch eines unaufhörlichen Daseyns, welcher unserer Natur so wesentlich und tief eingeprägt ist, mußte daher auch diejenigen Völker, die von keiner nähern Offenbarung wissen, auf die Lehre von der Unsterb-

Heißt aber sterben so viel, als aus dieser Gegend in eine andere übergehen, und ist das wahr, was man von einer zweiten Welt sagt, wo alle Verstorbene sich beisammen finden, welch grösser Glük wäre denn, als eben dies, meine Richter? Denn kommt einer im Hades (im Reiche der Abgeschiedenen) an, und findet daselbst, nachdem er frei geworden ist von denen, die sich hir Richter nennen, ganz andere Richter, die diesen Namen mit Wahrheit führen, und die dort richten sollen, nämlich einen Minos und Rhadamanth, einen Ajax und Triptolemus nebst allen Halbgöttern, die hier im Leben gerecht waren — wäre das denn eine schlechte Vertauschung seines Aufenthalts? oder mit einem Orpheus und Musäus, Hesiod und Homer zusammenzutreffen — wie viel müßte das nicht einem jeden unter euch werth seyn? Ich wenigstens will gern mehr als einmal sterben, wenn dieses seine Richtigkeit hat. Denn auch mir muß ein Umgang in jener Welt von ausserordentlichem Werth seyn, wenn ich mich mit dem Palamed und Ajax, dem Sohne Telamons, und wer sonst von den Alten das Schlachtopfer eines ungerechten Urtheils geworden ist, unterreden kann. Meine Schiksale mit den ihrigen zusammen zu halten — ich glaube, das wä-

---

sterblichkeit führen. Sie folgen hierin blos dem Gefühle ihres Bedürfnisses.

wäre doch angenehm. Und was noch das Wichtigste ist, sich in jener Welt damit zu beschäftigen, daß man die dortigen Einwohner ausforscht, wie ich es hier gemacht habe, und untersucht, wer unter ihnen weise sey, und wer es zu seyn glaube, ohne daß er es ist. Wie wichtig, meine Richter, muß es nicht seyn, wenn man jenen Held, der ein so mächtiges Heer vor Troja führte, oder einen Ulyß oder Sisyphus und unzählige andere vortreffliche Männer und Weiber durch Ausforschung genau kennen lernen kann? Mit ihnen zu reden, umzugehen und sie genau kennen zu lernen — welche auf alle Weise überschwengliche Glükseligkeit? Daß mich die Einwohner jener Welt darum tödten sollten, darf ich wohl nicht befürchten. Auch in den übrigen Dingen sind jene viel glüklicher, als die Wanderer hienieden, unsterblich für alle künftige Zeiten, wenn der allgemeine Glaube wahr ist.

Nun so müßt auch ihr, meine gewesenen Richter, dem Tode getrost entgegen gehen, und diese Eine Wahrheit wohl bedenken, daß einen rechtschaffenen Mann kein Uebel treffe, weder im Leben noch nach dem Tode. Denn die Gottheit läßt sich seiner angelegen seyn, so wie auch mein Schikfal jezt kein blosser Zufall ist: vielmehr bin ich überzeugt, daß es besser für mich ist, jezt zu sterben und dieser Händel los zu werden.

Darum ist mir auch das Zeichen der Gottheit auf keine Weise entgegen gewesen.

Auch bin ich meinen Verurtheilern und Anklägern eben nicht böse, ob sie mir gleich nicht in Rükſicht dieſes beſſern Schikſals den Tod zuerkannt und mich angeklagt haben, ſondern in der Meinung, mir wehe zu thun: dies ist mit Recht an ihnen zu tadeln. Nur bitte ich ſie um dies einziche. Wenn meine Söhne groß geworden ſind, ſo ſtraft ſie, und kränkt ſie eben ſo, wie ich euch gekränkt habe, ſo bald ihr ſehet, daß ſie mehr nach Gütern und andern äuſſern Dingen, als nach der Tugend ſtreben: und wenn ſie ſich mehr dünken, als ſie ſind, ſo verweiſet es ihnen eben ſo, wie ich es euch verwieſen habe, nämlich daß ſie nicht nach dem ſtreben, wonach man vor allen Dingen ſtreben ſoll, und ſich wunder was dünken, da ſie doch nichts ſind — Wenn ihr das thut, ſo werden ich ſo wohl als meine Söhne von euch nach Verdienſt gelitten haben.

Doch es iſt nun Zeit, daß wir aus einander gehen, ich zum Tode, und ihr zum fernern Leben. Wer von uns beiden am beſten daran iſt, weiß allein Gott!

Kriton

oder von

dem was Recht und Pflicht ist.

C3 2

Kriton

oder von

dem was Recht und Pflicht ist [1]).

Sokrates.

Kriton, aus Athen, ein Freund des Sokrates.

Sokrates. Wie kommst du so früh, Kriton? oder ist es nicht mehr früh?

Krit. Freilich!

Sokr.

1) η περι πραξεως. In einer andern Handschrift (Bas. 2.) stehet dafür: η περι δοξης αληθους και δικαιου: von der wahren Meinung und Gerechtigkeit d. i. nach welchen Vorstellungen und in welcher Absicht ein rechtschaffener Mann handeln muß. Diese Ueberschrift scheint aus dem Dialog selbst genommen zu seyn, wo die beiden Ausdrücke δοξα αληθης und δικαιον der Angel sind, warum sich alles drehet.

Sokr. Wie früh?

Krit. Der Tag dämmert kaum.

Sokr. Es wundert mich, daß der Kerkermeister dich eingelassen hat.

Krit. Er ist meiner schon gewohnt, Sokrates, weil ich so oft hier komme: auch thut er es nicht umsonst.

Sokr. Kommst du erst eben, oder warst du schon eine Weile hier?

Krit. Eine ziemliche Weile.

Sokr. Warum hast du mich denn nicht gleich gewekt, sondern dich so stille neben mich gesezt?

Krit. O das wollt' ich nicht, Sokrates! Ich selbst möchte keine so traurige schlaflose Nacht haben. Ich habe dich schon eine Weile mit Verwunderung angesehen, wie du so sanft schläfst, und dich mit Fleiß nicht wecken mögen, um dich in süsser Ruhe zu lassen. Schon oft hab' ich dich in deinem Leben wegen deines Charakters für einen glüklichen Mann gehalten; jezt aber schäze ich dich um so mehr glüklich, da ich sehe, mit welcher Gelassenheit und Sanftmuth du dein gegenwärtiges Schikfal trägst.

Sokr. Es wäre ja unrecht, Kriton, wenn ein Mann von meinen Jahren murren wollte, daß er endlich einmal sterben soll.

Krit.

Krit. Es gibt doch mehr von deinem Alter, Sokrates, die ein ähnliches Schikſal erfahren, ohne daß ſie ihres Alters wegen über das Unglük, welches ſie trifft, weniger betrübt wären.

Sokr. Du haſt Recht!

Aber warum kommſt du denn ſo früh?

Krit. Eine Nachricht zu bringen, Sokrates, die, wie ich ſehe, dir nicht ſo unangenehm und bitter iſt, als ſie es mir und allen deinen Freunden ſeyn muß. Sie enthält das Traurigſte, was mir begegnen kann.

Sokr. Was denn? Iſt etwa das Schiff von Delos angelangt, nach deſſen Ankunft ich ſterben ſoll *)?

Krit. Noch iſt es nicht hier; ich glaube aber, es wird noch heute kommen, wie mir einige

---

*) Die Athenienſer ſandten jährlich ein Schiff, nach Delos zum Andenken jenes glüklichen Abentheuers, da Theſeus mit vierzehn jungen Griechen nach Kreta geſegelt war, um den Minotaurus zu erlegen. Bei dieſer Gelegenheit thaten ſie das Gelübde, dem Apoll zu Ehren jährlich ein Schiff nach Kreta zu ſenden, wenn Theſeus mit ſeinen Gefährten glüklich zurükkäme. Dies geſchahe nun, und deswegen wurde ſeit dieſer Zeit das Schiff, auf welchem Theſeus gefahren war, zur Dankbarkeit jährlich wieder abgeſandt. Während dieſer ganzen Zeit, bis das Schiff wieder angelangt war, durfte kein Todesurtheil vollzogen werden.

nige sagen, die von Sunium 3) kommen, und es daselbst gelassen haben. Ihrer Nachricht zu folge kommt es heute gewiß, und dann, Sokrates, ist morgen dein Todestag.

Sokr. Zum Glük! Kriton. Es sey, wenn die Götter wollen. Doch glaube ich nicht, daß es heute kommen wird.

Krit. Woraus schliessest du das?

Sokr. Höre! Den Tag nach der Ankunft des Schiffes soll ich doch sterben.

Krit. Das ist der Wille deiner Schiedsrichter.

Sokr. Nun glaub' ich nicht, daß das Schiff an dem instehenden Tage, sondern erst am folgenden, kommen werde. Ich schließe dieses aus einem Traum, den ich eben in dieser Nacht gehabt habe. Und es war gut, daß du mich nicht aus dem Schlaf wektest.

Krit. Was für ein Traum?

Sokr. Ich sahe eine weibliche Gestalt, voll Schönheit und Anmuth, in weissem Gewande, auf mich zukommen, die mich rief und folgende Worte sprach: O Sokrates!

„Am dritten Tage kommst du ins „fruchtreiche Phthia." —

Krit.

3) Ein Vorgebürge nicht weit von Athen.

Krit. Ein sonderbarer Traum!

Sokr. Aber doch verständlich, wie ich meine.

Krit. Mehr wie zu verständlich!

Allein, bester Sokrates, folge mir doch noch jezt, und rette dich. Denn dein Tod hat für mich mehr als eine üble Folge. Denn zuerst verliere ich einen Freund, wie ich nie einen wieder finde; ferner werden die Leute, die weder mich noch dich genau kennen, eine üble Meinung von mir hegen, indem sie glauben, ich sey wohl im Stande gewesen, mit einigen Kosten dich zu retten, habe es aber nicht thun wollen. Und welche Gesinnung könnte schändlicher seyn, als wenn man Geld höher als Freunde schäzt? Diese Leute werden sich nicht einreden lassen, daß du, ohngeachtet unserer Bemühung, doch nicht habest aus dem Gefängniß gehen wollen.

Sokr. Allein, lieber Kriton was gehet uns die Meinung der Leute an? Die Guten, auf die man doch vor allen Dingen sehen muß, werden sich die Sache nicht anders denken, als wie sie geschehen ist.

Krit. Du siehest aber doch, Sokrates, daß man auch auf die Meinung des grossen Haufens achten muß. Eben dein jeziges Schikfal zeigt, daß dieser grosse Haufe just nicht die unbeträchtlichsten, sondern ich möchte wohl sagen, die grös-

ten

ten Uebel uns zuführen kann, so bald einer bei ihm angeschwärzt ist.

Sokr. Möchte es nur, Kriton, daß der grosse Haufe uns die größten Uebel zuführen könnte, damit wir auch die größten Güter von ihm zu erwarten hätten! dann stünde es wohl! Er kann aber keins von beiden: weder Verstand geben noch nehmen, sondern er thut nur, was ihm der Zufall an die Hand gibt.

Krit. Ich geb' es zu so! Aber sage mir, Sokrates, fürchtest du etwa, daß ich und deine übrigen Freunde, im Fall du das Gefängniß verliessest, von den Sykophanten Händel bekommen möchten, als wenn wir dich heimlich auf die Seite geschafft hätten, und wir genöthigt wären, unser ganzes Vermögen, oder doch einen grossen Theil davon zu verlieren, und was uns sonst noch unangenehmes begegnen könnte? Diesen Gedanken laß fahren. Denn es ist unsere Schuldigkeit, zu deiner Rettung nicht nur diese, sondern auch jede grössere Gefahr, wenn es seyn soll, zu übernehmen. Folge mir also und weigere dich nicht.

Sokr. Das liegt mir freilich in Gedanken, Kriton, aber auch vieles andere.

Krit. O mache dir daraus kein Bedenken. Wir brauchen nur wenig zu geben, so bringt man dich in Sicherheit. Ueberdem siehest du ja,

wie

wie leicht bestechlich diese Sykophanten sind, ohne daß man viel an sie zu verschwenden brauchte. Schon mein Vermögen, glaub' ich, ist für dich hinreichend. Wolltest du aber, aus Vorsorge für mich, das Meinige nicht dran wagen; so wollen diese Freunde hier die Kosten stehen. Einer von ihnen, Simmias aus Theben, hat zu diesem Zwek bereits so viel Geld mitgebracht, als hinreichend ist; eben so willig ist Kebes nebst vielen andern. Laß dich also, wie schon gesagt, diese Bedenklichkeit an deiner Rettung nicht hindern, so wenig als die Besorglichkeit, die du vor Gericht äusserteſt, daß, im Fall du dein Vaterland verliessest, du nicht wüßtest, was du mit dir machen solltest. Es giebt viele Oerter, wo du sicherlich gut aufgenommen seyn wirst. Hast du Lust nach Thessalien, so habe ich Freunde daselbst, die dich schäzen und sichern werden, so daß kein Thessalier dir etwas zu Leide thun wird.

Auch scheint es mir just nicht recht, Sokrates, daß du willens bist, dich so Preis zu geben, da du doch gerettet werden könntest; und daß du ganz eigentlich darauf bestehest, was deine Feinde so gern betreiben möchten und schon betrieben haben, nämlich deinen Tod. Ueberdem solltest du deine Kinder bedenken. Diese willst du so verlassen, und so viel an dir ist jedem Zufall und Schiksal blos stellen, da du sie

doch erziehen und zu vernünftigen Menschen bilden könntest. So aber wird es ihnen, wie leicht zu erachten, nicht anders gehen, als es Waisen in solcher Verlassenschaft gehen kann. Du sollest entweder nicht Vater geworden seyn, oder alle Mühseligkeit des Lebens übernehmen, um deine Kinder erziehen und unterweisen zu können. Jezt aber scheinst du mir wie ein Feigherziger zu wählen, da du doch deiner Lehre zu folge, daß man sein ganzes Leben hindurch der Tugend nachstreben müsse, wie ein rechtschaffener und tapferer Mann handeln solltest.

Ich schäme mich daher so wohl deinent- als unserntwegen, die wir deine Freunde sind, weil man den ganzen Verlauf der Sache einer Feigherzigkeit von Seiten unserer beimessen kann; so wohl daß du vor Gericht erschienen bist, da es dir doch frei stand, nicht hinzugehen, als selbst der Ausgang deines ganzen Processes, und, was endlich noch am lächerlichsten ist, daß blos unsere Trägheit und Feigheit Schuld gewesen zu seyn scheint, daß wir dich nicht gerettet haben, und du dich selbst auch nicht, da dieses doch geschehen konnte, wenn wir auch nur etwas dazu thun wollten.

Diese Umstände, Sokrates, bedenke wohl, damit du nicht mit diesem Unglük zugleich dir und uns einen schändlichen Namen machest. Ueberleg' es. Doch ist es kaum noch Zeit zu überl-

überlegen, es sollte schon überlegt seyn. Entschliesse dich kurz: denn in der nächsten Nacht muß alles ausgeführt werden; wo nicht, so schwindet alle Möglichkeit. Um alles in der Welt willen, Sokrates, folge mir, und gib dich drein.

Sokr. Dein Eifer, lieber Kriton, ist lobenswerth, so bald er recht ist; im Gegentheil wird er mir um so lästiger, je grösser er ist. Laß uns einmal überlegen, ob dein Vorschlag pflichtmässig seyn oder nicht. Ich bin noch jezt der Mann, wie ich es immer war, der sich durch keinen seiner Freunde, sondern allein durch Gründe, wie sie mir jedesmal die besten schienen, leiten ließ. Jene Gründe nun, denen ich sonst gefolgt bin, kann ich auch bei meinem jezigen Schikfal nicht verwerfen, sondern sie gelten bei mir noch eben so, ich schäze sie und halte auf sie noch eben so sehr, wie ehemals. Zeigt uns daher der gegenwärtige Fall keine bessere, so wisse, daß ich dir kein Gehör geben kann, auch wenn mir die Macht des grossen Haufens noch furchtbarere Schrekbilder vorhielte, um mich wie ein Kind dadurch in Furcht zu sezen — Mag sie Fesseln und Todesstrafen und Verlust der Güter über mich schicken!

Krit. Wie könnten wir denn diese Sache am besten überlegen?

Sokr. Wenn wir zuerst auf das Rükſicht nehmen, was du von den Meinungen des Volks geſagt haſt; und unterſuchen, ob wir ehemals Grund hatten oder nicht, wenn wir in jedem Falle behaupteten, daß man auf gewiſſe Meinunggen achten müſſe, auf gewiſſe hingegen nicht: oder ob vielmehr dieſer Gedanke nur damals gültig ſeyn konnte, weil ich noch nicht zum Tode verurtheilt war, iezt hingegen nicht mehr, weil wir ehemals blos um gewiſſer Gegner willen ſo geredet, im Grunde aber nur Kinderei und Poſſenſpiel gemacht hätten. Ich will alſo gemeinſchaftlich mit dir unterſuchen, Kriton, ob ich in meiner iezigen Lage über dieſen Punkt anders, oder noch eben ſo, denken muß; danach werde ich alsdann die obigen Grundſäze entweder fahren laſſen, oder ihnen auch jezt folgen.

Sonſt pflegte nun in jedem Fall behauptet zu werden, und zwar von ſolchen, die ſich klug dünkten, eben was ich vorhin ſagte, daß man nämlich von den Meinungen der Menſchen einige ſehr achten, andere nicht achten müſſe. Bei den Göttern, Kriton, ſcheint dir das gegründet? Du biſt im Stande zu urtheilen, ſo weit Menſchen urtheilen können: auf dich wartet morgen kein Tod, und kein gegenwärtiges Mißgeſchik macht dich unfähig, geſund zu urtheilen. Denke nach! Scheint es dir Grund zu

haben, wenn behauptet wird, daß man nicht alle Meinungen der Menschen in Ehren halten müsse, sondern nur einige, einige hingegen nicht? auch nicht die Meinungen aller Menschen, sondern nur gewisser und gewisser nicht? Was meinst du? Ist das richtig?

Krit. Allerdings!

Sokr. Also nur gute Meinungen soll man achten, schlechte hingegen nicht?

Krit. Freilich!

Sokr. Und gut sind die Meinungen der Verständigen, schlecht hingegen die Meinungen der Unverständigen?

Krit. Allerdings.

Sokr. Laß uns sehen, warum wir so reden. Wenn jemand die Gymnastik treibt, achtet er denn auf Lob und Tadel und Meinung eines jeden Menschen, oder nur desjenigen allein, der Arzt oder Meister der Gymnastik ist?

Krit. Auf diesen allein.

Sokr. Er muß also bei dem Tadel, den er zu fürchten, wie bei dem Lobe, das er zu wünschen hat, auf diesen allein, und nicht auf den grossen Haufen sehen, nicht wahr?

Krit. Offenbar.

Sokr. Sich also bei allem was er als Beflissener der Gymnastik thut, was er ißt und trinkt, vielmehr nach dem Gutachten dieses einzichen richten, der der Vorsteher und Meister der Kunst ist, als nach der Meinung aller andern?

Krit. Ohne Zweifel.

Sokr. Gut! So bald er hingegen diesen einzichen nicht folgt, nach dessen Gutachten und Lobe nichts frägt, sondern sich viel aus dem Lobe des grossen Haufens macht, der von der Kunst nichts weiß, hat er alsdann nicht üble Folgen zu befürchten?

Krit. Allerdings.

Sokr. Und worin bestehen diese worauf erstrecken sie sich? an welchem Theile erfährt sie dieser Unfolgsame?

Krit. Offenbar an seinem Körper; denn dieser wird zerrüttet.

Sokr. Richtig! eben so richtig, Kriton; antworte mir nun auch auf ähnliche Fragen, damit wir nicht alles durchzugehen brauchen. Was also das Gerechte und Ungerechte, das Schändliche und Rühmliche, das Gute und Böse betrifft, welches wir iezt in Ueberlegung nehmen, so frägt sich, ob wir uns dabei nach der Meinung des grossen Haufens richten und diese fürchten müssen, oder nach dem Gutachten

eines einzigen, wenn es hier einen Sachverständigen von obiger Art giebt, vor dem man sich mehr schämen und fürchten muß, als vor allen übrigen; gegen den man also auch nicht unfolgsam seyn darf, ohne an demjenigen Theile zerrüttet und verlezt zu werden, welcher durch Gerechtigkeit vollkommner, durch Ungerechtigkeit hingegen verdorben wird. Oder hältst du dies für leere Worte?

Krit. Gar nicht, Sokrates.

Sokr. Ein Theil von uns wird durch gesunde Nahrung gepflegt, durch ungesunde hingegen zerrüttet. Gesezt also, wir richteten diesen zu Grunde dadurch, daß wir der Meinung solcher folgten, die nicht Sachverständige sind, wäre uns denn, nach Zerrüttung dieses Theils, das Leben noch wohl etwas werth? Dieser Theil aber ist der Körper, nicht wahr?

Krit. Ja.

Sokr. Kann also das Leben etwas für uns heissen, wenn der Körper verdorben und zerrüttet ist?

Krit. Nein.

Sokr. Wie aber, wenn dasjenige in uns zerrüttet ist, welches durch Ungerechtigkeit verlezt, durch Gerechtigkeit hingegen vollkommner wird, kann auch alsdann das Leben einigen Werth für uns haben? oder sollte derjenige

Theil von uns, was er auch sey, der mit Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Verhältniß stehet, schlechter als der Körper seyn?

Krit. Keinesweges.

Sokr. Vielmehr edler?

Krit. Ja wohl!

Sokr. So haben wir uns denn, bester Kriton, nicht sehr um das zu bekümmern, was der grosse Haufen in dieser Absicht von uns sagen möchte, sondern vielmehr uns nach dem zu richten, was der Kenner des Gerechten und Ungerechten, jener Einziche, von uns urtheilt. Dies ist unsere Wahrheit. Daher bist du denn zuerst von einem falschen Grundsaze ausgegangen; indem du vorhin behauptetest, daß man sich in Absicht des Gerechten, Schönen, Guten oder des Gegentheils nach der Meinung des grossen Haufens richten müsse.

Es könnte aber jemand einwenden, dieser Haufe des Volks kann uns doch das Leben nehmen.

Krit. Allerdings wird jemand dies einwenden, Sokrates.

Sokr. Ich weiß es, Freund! Indessen kann das was wir bisher richtig befunden, durch diesen Einwurf gar nicht entkräftet werden. Ueberlege also diesen Punkt noch einmal, ob es für

uns

uns seine Richtigkeit behält oder nicht, daß nicht das Leben überhaupt, sondern nur ein gutes Leben über alles zu schäzen sey.

Krit. Dies bleibt wohl richtig.

Sokr. Bleibt auch das richtig, daß gut und rühmlich und gerecht leben einerlei sey?

Krit. Auch das.

Sokr. Diesem zu folge ist nun die Frage, ob es recht seyn würde oder nicht, wenn ich ohne Erlaubniß der Athenienser aus dem Gefängniß ginge? Scheint es uns recht, so kann der Versuch gemacht werden; wo nicht, so muß es unterbleiben. Was du aber sonst noch in Anschlag bringst, nämlich Aufwand des Vermögens, Meinung des Volks und Erziehung der Kinder, so möchten dies, lieber Kriton, in der That die Gründe seyn, worauf eben das Volk siehet, das so unbedachtsamer weise tödtet und wieder lebendig machen würde, wenn es nur könnte, beides ohne Verstand. Wir hingegen dürfen, zu folge der von uns anerkannten Wahrheit, nichts anders untersuchen, als was ich eben angegeben habe: nämlich ob wir recht daran thun, ihr, daß ihr mich aus dem Gefängniß bringt, und ich, daß ich mich heraus bringen lasse, und dazu Leute mit Geld und Dank belohnen, die mich aus dem Kerker führen:

oder ob wir beide in der That ungerecht handeln? Wenn das Leztere, so muß es uns lieber seyn, daß ich ganz ruhig hier bleibe, wenn ich auch den Tod oder jedes andere leiden muß, als daß wir ungerecht handelten.

Krit. Du hast meinen Beifall, Sokrates. Bedenke also, was wir thun müssen.

Sokr. Wir wollen die Sache gemeinschaftlich überlegen. Hast du etwas gegen meine Gründe einzuwenden, so sag' es an, ich werde dich hören; wo nicht, so höre endlich auf, bester Mann, mir immer wieder vorzusagen, daß ich, auch wider den Willen der Athenienser, von hier gehen müßte. Es wird mir lieb seyn, wenn du mich davon überzeugen kannst; aber gegen meine Ueberzeugung thue ich es nicht. Findest du diesen Anfang der Untersuchung gut angelegt, so antworte weiter auf meine Fragen, wie es dir am besten scheint.

Krit. Ich werde antworten.

Sokr. Wider Wissen und Willen soll man auf keine Weise unrecht thun, nicht wahr? oder wäre dies auf einige Weise erlaubt, auf einige nicht? Ist ungerecht handeln weder gut noch rühmlich, welches wir ehemals, wie vorhin schon bemerkt ist, so oft anerkannt haben; oder sind alle jene Ueberzeugungen nach so wenigen Tagen bei uns verschwunden, Kriton? Haben

ben wir uns hierin seither als Kinder bewiesen, ohne es zu wissen, da wir doch Männer von Jahren sind, die mit Ernst die Wahrheit suchen? oder bleibt es vielmehr bei unserer ehemaligen Ueberzeugung, der grosse Haufen mag dazu einstimmen oder nicht? Sind wir, ohne Rükksicht auf unser Schiksal, es mag härter oder sanfter seyn, noch überzeugt, daß unrecht thun dem, der unrecht thut, eben so schändlich als schädlich sey, oder sind wir es nicht mehr?

Krit. Wir sind es noch.

Sokr. Unrecht ist also auf keine Weise erlaubt.

Krit. Auf keine.

Sokr. Eben so wenig erlaubt, Unrecht mit Unrecht zu vergelten, obgleich die meisten anders denken, weil überhaupt kein Unrecht erlaubt ist?

Krit. Eben so wenig.

Sokr. Wie nun? darf man einem leid thun, Kriton?

Krit. Nein, Sokrates.

Sokr. Demjenigen aber leid zu thun, der uns leid gethan hat, welches der grosse Haufen für Recht hält, ist das gerecht oder ungerecht?

Krit. Das lezlere.

Sokr.

Sokr. Denn den Menschen leid thun und sie beleidigen, ist einerlei.

Krit. Völlig.

Sokr. Man darf also keinen wieder beleidigen, noch irgend einigen Menschen leid thun, wenn sie auch noch so übel gegen uns handeln. Siehe dich aber vor, Kriton, daß du nicht, indem du mir dies einräumst, gegen deine Ueberzeugung redest. Denn ich weiß, wie wenige so denken. Zwei Partheien aber, wovon die eine wirklich so denkt, die andere aber gerade das Gegentheil, können nicht mehr gemeinschaftlich überlegen, sondern sie müssen sich einander aufsäzig werden, wenn jede von beiden anderswo hinaus will. Siehe dich also wohl vor, ob du mit mir gemeinschaftlich so denkst. In diesem Fall nehmen wir vor allen Dingen als wahr an, daß es nicht recht sey, weder Unrecht zu thun, noch Unrecht mit Unrecht zu vergelten; noch daß ein Beleidigter durch Gegenbeleidigungen sich räche. Denkst du aber anders, so kannst du dies nicht als wahr gelten lassen. Meine Ueberzeugung war dies schon lange und ist es noch: bist du anderer Meinung, so erkläre dich; bleibst du aber bei dem obigen, so höre weiter.

Krit. Ich bleibe dabei und bei deiner Meinung. Also nur weiter!

Sokr.

Sokr. Ich sage also weiter, oder vielmehr ich frage, ob man, wenn man dem andern etwas versprochen hat, und dieses Versprechen gerecht war, sein Wort halten müsse, oder nicht?

Krit. Das Erstere.

Sokr. Nun merke! Wenn ich wider Willen des Staats von hier ginge, würden denn nicht einige beleidigt, und zwar solche, die am wenigsten beleidigt werden dürfen? Hielte ich alsdann meinen Vertrag, den ich doch als gerecht eingegangen bin?

Krit. Darauf weiß ich nichts zu antworten, Sokrates, denn ich verstehe es nicht.

Sokr. Vielleicht so. Gesezt ich wollte entwischen, oder wie du es nennen willst, und die Gesezе nebst dem gemeinen Wesen kämen zu mir, und fragten mich ins Angesicht, sage uns doch, Sokrates, was hast du vor? Kannst du bei dem, worauf du denkst, etwas anders zur Absicht haben, als die Gesezе und unsern ganzen Staat, so viel an dir ist, umzukehren? oder glaubst du, daß ein Staat noch bestehen könne, ohne über dem Haufen geworfen zu werden, in welchem die öffentlichen Richtersprüche keine Gültigkeit behalten, sondern von Privatpersonen umgestoßen und vereitelt werden? Was ist auf solche und ähnliche Fragen zu antworten, Kriton?

Man-

Mancher, und besonders ein Kunstredner, möchte vieles in Bereitschaft haben, um die Uebertretung eines Gesezes zu rechtfertigen, welches will, daß öffentlich gesprochene Urtheile gültig seyn sollen. Wir könnten vielleicht sagen, der Staat habe sich an uns vergangen, er habe nicht recht geurtheilt. Was meinst du?

Krit. Eben dies meine ich, Sokrates.

Sokr. Ich höre aber die Gesezе dagegen sagen: Auch hierüber, Sokrates, bist du mit uns eins geworden, daß du dich nach den richterlichen Urtheilen des ganzen Staats bequemen wolltest. Sollte es uns Wunder nehmen, daß die Gesezе so redeten, so würden wir weiter hören: wundere dich hierüber nicht, Sokrates, sondern antworte uns. Denn deine ganze Methode bestehet ja in Fragen und Antworten. Wir fragen also, was hast du gegen uns und den Staat, daß du uns zu Grunde richten willst? Hast du uns nicht dein Daseyn zu danken? Ist nicht die Ehe zwischen deinem Vater und deiner Mutter, aus der du entsprossen bist, durch uns bestätigt? Weißt du etwas an unsern Ehegesezen zu tadeln, so sag es an! „Ich weiß nichts," würde ich antworten. Aber an unsern Gesezen über die Erziehung, wonach du ebenfalls erzogen bist? Gefällt es dir nicht, daß diese deinen Vater verpflichtet haben, dich

in

in der Gymnastik und Musik 4) zu unterweisen? „Das gefällt mir sehr," würde ich erwiedern. Nun gut!

Da du uns also dein Daseyn und deine Erziehung zu danken hast, so wirst du zuerst nicht leugnen können, daß du mit deinen Vorfahren uns angehörst, unser Abkömmling und Knecht bist. Wenn dies nun seine Richtigkeit hat, wie kannst du denn glauben, daß du mit uns gleiches Recht habest, und es für gerecht halten, uns alles dasjenige wieder zu vergelten, was wir an dir thun möchten? Wenn du es in Absicht deines Vaters oder eines etwanigen Herrn nicht für erlaubt hältst, ihnen alles das wieder zu thun, was sie dir thun, z. B. wieder zu schelten, wenn sie dich schelten, oder wieder umzuschlagen, wenn du von ihnen geschlagen wirst, und was dergleichen mehr ist, wie kann es dir denn gegen dein Vaterland und gegen die Gesetze erlaubt seyn, daß, im Fall wir dich tödten wollen, weil wir glauben, wir thun recht daran, du ebenfalls darauf denken dürftest, uns, als Gesetze des Staats, und dein Vaterland, so viel an dir ist, gleichfalls zu Grunde zu richten? Und wie kannst du, als ein wahrhaft tugendhafter Mann,

4) D. i. in allen den Uebungen des Leibes und der Seele, wodurch beide ausgebildet und vollkommen werden.

Mann, ein solches Betragen für recht halten? Erhebt dich etwa deine Weisheit so sehr über die gemeinen Vorstellungen, daß du nicht weißt, daß Vaterland mehr heißt als Mutter und Vater und alle Vorfahren? und daß dieser Name bei Göttern und verständigern Menschen etwas viel Ehrwürdigeres, Heiligeres und Erhabenes sage? daß man dem Vaterlande mehr Ehrerbietung, mehr Gehorsam und Dienstwilligkeit, als dem Vater schuldig sey, auch wenn es uns hart behandelt? daß man ihm Gehör geben und thun müsse, was es verlangt? mit Gedult leiden, was es uns zu leiden auflegt, es seyn Schläge oder Ketten, oder Kriegsdienst, worin man verwundet und getödtet werden kann, daß man, sag' ich, in allen solchen Fällen sich ihm unterwerfen müsse, und so recht handle? da man im Gegentheil weder ausbiegen, noch abweichen, noch das uns Anbefohlne unterlassen darf, sondern vielmehr, es sey im Kriege oder im Gericht und überall thun muß, was Staat und Vaterland von uns verlangt, oder ihm zeigen muß, wo das Recht liegt? Gewalt darf nicht einmal gegen Vater und Mutter, vielweniger gegen das Vaterland gebraucht werden. Was ist hierauf zu antworten, Kriton? Reden die Gesetze wahr oder nicht?

Krit. Ich glaube, ja.

Sokr. Ueberlege indessen, Sokrates, möchten die Gesetze ferner sagen, ob wir auch

Grund

Grund haben, für unrecht zu halten, was du gegen uns vorhast. Ohngeachtet wir dich erzeugt, groß gezogen, ausgebildet, und dich so gut wie jeden andern Bürger aller Vortheile, die in unserer Gewalt stehen, theilhaftig gemacht haben, so stellen wir es doch einem jeden Athenienser frei, so bald er will, das Seinige zu nehmen und zu gehen, wohin er Lust hat, wenn es ihm bei uns nicht gefällt, nachdem er gesehen und erfahren hat, wie es unter uns hergeht. Keins von uns Gesezen verbietet einem unter euch, dem wir und unser Staat nicht gefallen, uns zu verlassen mit allem was er hat, und sich anders wohin zu begeben, wo es ihm besser gefällt.

Wer aber unter uns bleibt, und läßt sich die Art und Weise gefallen, wie wir Händel schlichten und andere Staatsangelegenheiten verwalten, von dem glauben wir auch, daß er sich uns verbürgt habe, alles zu thun, was wir von ihm verlangen. Den Widerspänstigen hingegen halten wir für einen dreifachen Verbrecher, weil er uns ungehorsam ist, da wir ihn doch erzeugt und ernährt haben, und drittens, weil er sich zum Gehorsam gegen uns verbürgt hat, und demohngeachtet weder folgsam ist, noch uns eines Fehlers überführt. Da wir ihm unser Verlangen doch nur als Vorschläge und nicht als bitteren Zwang auflegen, und ihm die Frei-

heit lassen, Eins von beiden zu wählen; entweder uns zu belehren oder zu gehorchen. Er aber thut keins von beiden.

Aller dieser Vergehungen, Sokrates, machst du dich ebenfalls schuldig, wenn du dein Vorhaben ausführst, und zwar nicht weniger, sondern mehr als irgend ein Athenienser. Wollt' ich fragen, warum das denn? so würden sie mich durch die Antwort bestrafen, weil ich mich gegen sie mehr als jeder andere verbürgt hätte. Denn, würden sie sagen, wir haben grosse Beweise, Sokrates, daß wir und unser Staat dir gefallen haben. Warum wärst du sonst so gern, wie kein Athenienser, darin gewesen, wenn er dir nicht vorzüglich gefallen hätte? Kein Schauspiel hat dich je bewegt, unsere Stadt zu verlassen, ausser daß du einmal die Isthmischen Spiele besucht hast; sonst bist du nirgend hingezogen, noch hast du je eine Reise wohin gemacht, wie andere wohl zu thun pflegen; auch nie Lust gehabt, andere Städte und Gesetze kennen zu lernen, sondern dich an uns und unserm Staate begnügen lassen: so sehr hast du uns vorgezogen, und unser Bürger seyn wollen. Ausserdem hast du Kinder unter uns erzeugt, weil dir unser Staat gefallen hat. Zudem hättest du dich ja, so bald du nur wolltest, vor Gericht selbst der Landesverweisung schuldig erklären, und dasjenige mit Willen des Staats thun können, was du jezt wider sei-

nen

nen Willen vorhast. Damals aber erklärtest du in hohen Worten, daß es dir gar nicht leid thäte, wenn du sterben solltest, sondern du wolltest lieber den Tod dulden, als dein Vaterland verlassen. Jezt denkst du weder mit Schaam an jene Erklärung, noch scheuest dich, unsere Geseze umzukehren; handelst, wie der niederträchtigste Sklav handeln würde, indem du gegen die Verträge und Versprechungen, wonach du uns verpflichtet bist, von uns laufen willst. Wir fragen dich also zuerst, ob es Grund habe oder nicht, wenn wir sagen, daß du dich, zwar nicht mit Worten, aber in der That, dazu verstanden hast, unser Bürger zu seyn?

Was ist hierauf zu antworten, Kriton? Nicht wahr, wir müssen es zugeben?

Krit. Allerdings, Sokrates.

Sokr. Handelst du also nicht, würde es weiter heissen, gegen die Verträge und Versprechungen, wonach du uns verpflichtet bist, und wozu weder Zwang noch Täuschung dich gebracht haben? Auch kannst du nicht sagen, daß man dir zu wenig Zeit gelassen hätte, dich zu entschliessen: in den siebenzich Jahren, die du gelebt hast, konntest du genug von uns gehen, wenn wir dir nicht gefielen, und dir deine Verpflichtung als Bürger nicht recht schien. Du hast uns aber weder Lacedämon noch Kreta,

deren gute Verfassungen du doch sonst bei jeder Gelegenheit gerühmt hast, noch sonst eine der griechischen oder fremden Republiken vorgezogen: vielmehr bist du weniger als Lahme und Blinde und Krüppel aus Athen gewichen. So einleuchtend ist es, daß wir, als Gesetze, und der Staat von Athen dir mehr als jedem andern gefallen haben. Denn Niemand kann einen Staat lieben ohne die Gesetze. Jezt aber bleibst du nicht bei deinem Versprechen, Sokrates: nur alsdann bleibst du dabei, wenn du uns folgst, und dich nicht als ein entlaufener Bürger lächerlich machst.

Bedenke auch, was du dir und deinen Verwandten durch solche Uebertretungen für Schiksale bereitest. Denn offenbar kommen deine Verwandten dadurch in Gefahr, selbst landflüchtig zu werden, oder das Ihrige zu verlieren. Du selbst aber begibst dich etwa in einen der nächsten Staaten, nach Theben oder Megara (denn beider Verfassungen sind gut), und wirst daselbst als Feind angesehen. Denn, Sokrates, jeder dem sein Vaterland lieb ist, wird dich für einen gefährlichen Mann halten, weil er dich als einen Zerstöhrer der Gesetze ansiehet: dadurch wirst du deine Richter erst recht in ihrer Meinung bestärken, daß sie ihren Spruch gegen dich um so mehr für gerecht halten. Denn

wer

wer die Geseze umkehrt, von dem hat man auch guten Grund zu glauben, daß er ein Verderber der Jugend und des unverständigern Theils der Menschen sey. Oder wolltest du gut eingerichtete Staaten und brave Menschen vermeiden, so weiß ich nicht, was dir das Leben noch nuzen könnte. Wie könntest du aber, Sokrates, in Gegenwart rechtschaffener Männer, ohne schamlos zu seyn, von der Tugend und Gerechtigkeit so reden, wie du hier gethan hast, daß beides, nebst Gesezen und Gesezmässigkeiten, den Menschen über alles theuer seyn müsse? Würden diese nicht sagen, Sokrates handelt unverschämt? Ich glaube, ja. Vielleicht wanderst du aus diesen Staaten nach Thessalien zu Kritons Freunden. Denn daselbst herrscht sehr viel Unordnung und Zügellosigkeit. Es kann seyn, daß diese ihre Lust daran haben, wenn du ihnen die lächerliche Geschichte deiner Entrinnung aus dem Gefängniß erzählst, in welchem Kleide, oder unter welcher Thierhaut, und was dergleichen ist, wodurch Flüchtlinge sich unkenntlich zu machen suchen, du entwischt seyst. Daß du aber als ein Greis, der nur noch kurze Zeit zu leben hatte, aus heisser Begierde noch ein wenig zu leben, einen solchen Streich gespielt, und die wichtigsten Geseze übertreten hast — wird das Niemand rügen? Vielleicht nicht, Sokrates, wenn du jeden zum Freunde behältst; sonst aber wirst du schimpfliche

Vorwürfe in Menge hören. Du wirst Sklav aller Menschen seyn.

Und was willst du in Thessalien machen? Die Gastmäler besuchen? Dann reisest du dahin, wie man zu einem Schmause ziehet. Wo bleiben aber deine Reden über Gerechtigkeit und Tugend? Doch du willst leben, um deine Kinder zu erziehen. Wie so? willst du sie etwa nach Thessalien führen und sie da erziehen, damit sie dir nachsagen können, du hättest sie ausser Landes geführt? Oder wenn sie hier erzogen werden, und du lebst in der Fremde, werden sie denn, bei deiner Abwesenheit, eine bessere Erziehung erhalten? Deine Verwandten werden sich ihrer annehmen. Werden sie das aber blos thun, wenn du in Thessalien lebst, und nicht, wenn du aus dieser in eine andere Welt gehst? Wenn diejenigen, die sich deine Freunde nennen, irgend etwas thun können, so ist zu glauben, daß sie es nicht unterlassen werden, wenn du gleich todt bist.

Wir dächten also, du gehorchtest uns, Sokrates, die wir dich gepflegt haben, und zögest weder deine Kinder, noch das Leben, noch sonst etwas der Gerechtigkeit vor, damit du dich vor den Richtern der Unterwelt, wenn du dahin kommst, durch dies alles rechtfertigen könntest. Denn ein solches Betragen wird hier auf

Er-

Erden weder dir noch einem deiner Freunde zu etwas helfen, noch der Gerechtigkeit und Heiligkeit gemäß seyn, so wenig es dich glüklich machen wird, wenn du in jener Welt kommst. In deinem iezigen Zustande hingegen gehest du zwar von uns, (wenn du den Tod wählst) als ein unschuldig Gekränkter, aber nicht gekränkt von uns, den Gesezen, sondern von Menschen. Willst du dich aber als Flüchtling auf eine schändliche Weise durch Gegenbeleidigungen rächen, so übertrittst du dein Versprechen und die mit uns eingegangenen Verträge, und handelst übel an denen, die es am wenigsten verdient haben, an dir selbst, an Freunden, am Vaterlande und an uns. Wir müssen dich hassen, so lange du lebst, und unsere Geschwister, die Gesezе der Unterwelt, werden dich eben so übel empfangen, weil du uns hast zu Grunde richten wollen, so viel du konntest. Laß dich also durch den Kriton nicht bewegen, eher ihm, als uns zu folgen.

Diese Stimme, liebster Kriton, du kannst es glauben, war meinem Ohr, was die Flöte dem Ohr der Korybanten ist. Der Laut dieser Rede hallt in mir so stark wieder, daß ich keine andere hören mag. Ich versichere dich also, zu folge meiner iezigen Ueberzeugung, daß alles, was du hiegegen vorbringen möchtest, umsonst

seyn wird. Hast du indessen noch etwas zu sagen, so rede.

Krit. Nein, Sokrates, ich weiß nichts.

Sokr. Nun so sey ruhig. Die Gottheit führt uns diesen Weg, wir wollen ihn gehen.

Protagoras

oder die

Sophisten.

Protagoras

oder die

Sophisten.

Personen:

Ein Freund des Sokrates.
Sokrates.
Hippokrates, Sohn des Apollodor.
Protagoras aus Abdera, Sophist.
Alkibiades, Sohn des Klinias.
Kallias, Sohn des Hipponikus.
Kritias, Sohn des Kalleschrus.
Prodikus aus Kos, Sophist.
Hippias aus Elis, Sophist.

Freund des Sokrates.

Woher Sokrates? Nicht wahr, du hast wie der Jagd auf den schönen Alkibiades gemacht? Ich sahe ihn vor einigen Tagen und fand ihn noch ganz schön, ob er gleich nun Mann ist. Denn,

So.

Sokrates, (unter uns gesagt) dieser schöne Alkibiades ist nun Mann, und trägt bereits viel Haar am Kinn.

Sokr. Nun was denn? Homer sagt ja, daß die ersten Keime der Männlichkeit das reizendste Alter sind *) Gefällt dir das nicht? In diesem Alter findet sich jezt Alkibiades.

Fr. des Sokr. Gut! Aber kommst du jezt von ihm? Und wie stehest du bei dem Jüngling?

Sokr. Gut, wie ich glaube; und heute besonders gut. Er hat sich meiner sehr angenommen und nicht wenig zu meiner Vertheidigung gesagt. Jezt eben komme ich von ihm. Indessen muß ich dir etwas sagen, was dich wundern wird. Er stand vor mir und ich achtete kaum auf ihn; vergaß seine Gegenwart oft ganz.

Fr. des Sokr. Das muß etwas ausserordentliches seyn, warum du ihn vergessen konntest. Denn in Athen gibt es doch keinen Schönern.

Sokr. O einen viel Schönern!

Fr. des Sokr. Wie einen Schönern? Wer wäre das? Ein Bürger, oder Fremder?

Sokr. Ein Fremder.

Fr.

*) Odyss. B. 10.

Fr. des Sokr. Woher?

Sokr. Aus Abdera.

Fr. des Sokr. Und dieser Fremde war so schön, daß du den Sohn des Klinias darüber vergessen konntest?

Sokr. Bester Mann wie sollte ich den nicht für schöner halten, der so über alles weise ist?

Fr. des Sokr. Du kommst also von einem Weisen, Sokrates?

Sokr. Von dem Weisesten aller die jezt leben, wenn anders Protagoras dir der weiseste Mann scheint.

Fr. des Sokr. In aller Welt, ist Protagoras hier?

Sokr. Schon drei Tage.

Fr. des Sokr. Kommst du denn so den Augenblik von ihm?

Sokr. Ja, nachdem wir viel mit einander geredet haben.

Fr. des Sokr. Ich dächte, du erzähltest uns, was ihr zusammen geredet habt. Hält dich nichts ab, so seze dich da; den Jungen laß aufstehen.

Sokr. Sehr gern! Es soll mir lieb seyn, wenn ihr mich hören wollt.

Fr. des Sokr. Uns eben so lieb; wenn du reden willst.

Sokr. So kommen wir beide gut zusammen. Höret also.

In der vergangenen Nacht, noch vor Tages Anbruch, kam Hippokrates, Apollodors Sohn und Bruder des Phason, vor mein Haus und schlug stark an die Thür mit dem Stabe. Kaum war ihm aufgemacht, so sprang er mit Ungestüm herein und rief laut, Sokrates, wachst du oder schläfst du noch? Ich hörte seine Stimme und dachte gleich, es ist Hippokrates! Was bringst du denn, Freund! Lauter Gutes, antwortete er. Um so lieber, erwiederte ich. Und was denn? warum so früh hier? O Protagoras ist hier! war die Antwort, indem er neben mir stand. Schon seit ehegestern, erwiederte ich, weißt du das iezt erst? Nicht eher, als seit gestern Abend, gab er mir zur Antwort. Zugleich ergriff er, im Finstern tappend, einen Schemmel und sezte sich ans Bett zu meinen Füssen. In der That, Sokrates, sagte er, ich hörte diese Neuigkeit erst gestern Abend, nachdem ich etwas spät von Oenoe gekommen war. Denn Satyrus, mein Sklav, war mir entlaufen. Ich wollte es dir sagen lassen, daß ich entschlossen wäre, ihm nachzusezen, weiß aber nicht, wie ich es vergessen habe. Gestern Abend kam ich zurük, wir aßen und wollten darauf schlafen gehen, als

just mein Bruder zu uns kam, und sagte, Protagoras sey hier. Ich dachte, ich müßte gleich zu dir gehen, es schien mir aber doch schon zu spät. Nachdem ich mich aber durch den Schlaf von meiner gestrigen Strapaze kaum etwas erhohlt hatte, stand ich gleich auf, und bin iezt hier.

Da ich ihn nun sonst als einen sehr beherzten Mann kenne, und ihn iezt doch äusserst beunruhigt sahe, fragte ich ihn, was ist dir denn, Freund? hat Protagoras dir was zu Leide gethan? Bei Gott, ja! Sokrates, sagte er lächelnd; ich finde mich beleidigt, daß er allein weise ist, und mich nicht auch zu einem Weisen machen will. Das wird er gern, sagte ich ihm, wenn du ihn nur bezahlst und gewinnen kannst. O Jupiter und alle Götter, erwiederte er, wenns daran läge! Gern wollte ich mein und meiner Freunde Vermögen darum geben. Eben deswegen komme ich iezt zu dir, damit du mit ihm redest. Denn ich bin nicht nur zu jung, sondern ich habe auch den Protagoras noch nie gesehen oder gehört. Ich war noch Kind, als er das erstemal hier war. Die ganze Welt, Sokrates, rühmt den Mann; in der Kunst zu reden soll er der größte Meister seyn. Laß uns doch gleich zu ihm gehen, damit wir ihn noch zu Hause finden. Er wohnt, höre ich, beim Kallias, dem Sohne des Hipponikus. O komm! Jezt

gleich,

gleich, Freund, versezte ich, können wir noch nicht zu ihm, es muß erst Tag werden. Wir wollen die Weile in unserm Hofe auf und ab gehen, bis es helle ist, und dann gleich hin. Protagoras ist gewöhnlich zu Hause. Sey also nur ruhig; wir werden ihn wahrscheinlich auch zu Hause treffen.

Nachdem wir hierauf in den Hof gegangen waren, stellte ich folgende Proben mit dem Hippokrates an, um zu sehen, wie weit seine Stärke reichte. Sage mir doch, Hippokrates, fing ich an, du willst tezt zum Protagoras gehen, um für Geld Unterricht bei ihm zu suchen, wofür hältst du denn diesen Mann? und was denkst du durch ihn zu werden? Wir wollen annehmen, du gingest zum Hippokrates aus Kos, deinem Namensverwandten, vom Geschlecht des Aeskulaps, um für Geld Unterricht bei ihm zu suchen, und es fragte dich jemand auf die Art: sage mir doch, Hippokrates, du willst dich vom Hippokrates für Geld unterrichten lassen, warum suchst du diesen Mann? Was würdest du denn antworten?

Hippokr. Weil er ein Arzt ist? würde ich antworten.

Sokr. Und was denkst du durch ihn zu werden?

Hippokr. Ein Arzt.

Sokr.

Sokr. Oder du gingest zum Polyklet aus Argos, oder zu unserm Mitbürger Phidias, um dich für Geld von ihnen unterrichten zu lassen, und jemand fragte dich, zu welchem Zwek und unter welchem Namen du dem Polyklet und Phidias dieses Geld gäbest, was würdest du denn sagen?

Hippokr. Als Bildhauern geb' ichs ihnen, würd' ich sagen.

Sokr. Und wozu sollen sie dich machen?

Hippokr. Zu einem Bildhauer.

Sokr. Gut! Nun aber sind wir beide im Begriff zum Protagoras zu gehen, um, wo möglich, ihn durch Geld zu bewegen, daß er dir Unterricht gibt, wenn unser Vermögen nur so weit reicht; wo nicht, so sollen unsere Freunde das ihrige auch hergeben. Gesezt nun, es fragte uns jemand, der unsern grossen Eifer bemerkte, sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, ihr wollt euer Geld an den Protagoras geben, unter welchem Namen? Was würden wir antworten? Führt Protagoras eben so einen Unterscheidungscharakter, wie Phidias der Bildhauer, Homer der Dichter? Wie hörst du ihn nennen?

Hippokr. Mann nennt ihn den Sophisten, Sokrates.

Sokr. Sophist ist also der Mann! — Dem wir unser Geld antragen wollen.

Hippokr. Allerdings!

Sokr. Wenn nun aber jemand weiter frägt: in welcher Absicht gehest du denn zum Protagoras? was denkst du durch ihn zu werden? Wenn diese Frage, antwortete er mir mit Erröthen (denn es war nun bereits so helle, daß ich sehen konnte, was auf seinem Gesicht vorging), einen ähnlichen Sinn hat, wie die vorigen, so kann ich nichts anders, als Sophist, durch ihn werden wollen.

O Himmel! rief ich aus, würdest du dich nicht schämen, vor der ganzen Griechischen Welt Sophist zu heissen?

Hippokr. Allerdings, Sokrates, wenn ich reden soll, wie es mir ums Herz ist.

Sokr. Ohne Zweifel [1]), Hippokrates, weil

---

1) D. i. Ohngeachtet du dich schämen würdest, den Namen eines Sophisten zu führen, willst du doch den Unterricht des Protagoras suchen. Du mußt also entweder glauben, daß du nicht nothwendig selbst ein Sophist zu werden brauchest, wenn du seinen Unterricht geniessest, so wie du Gymnastiker, Grammatiker und Lautenspieler besucht hast, ohne deswegen von diesen Künsten selbst wieder einmal Profession zu machen; oder wenn du glauben solltest, daß es mit dem Unterricht des Protagoras eine ganz andere Bewandniß, wie mit diesen letztern, hätte, so mußt du dich ja bei Zeiten bedenken.

weil du glaubst, daß es mit dem Unterricht, den dir Protagoras geben kann, eine andere Bewandniß habe, als mit dem, was du vom Grammatiker, vom Lautenspieler und Meister der Gymnastik gelernt hast. Denn zu diesen Meistern bist du nicht gegangen, um jede von ihren Künsten einmal selbst wieder zu treiben, sondern um dich an Geist und Körper dadurch so auszubilden, wie jedem wohlerzogenen und freigebohrnen Menschen geziemt.

Hippokr. Nein, Sokrates, ich meine, daß mir der Unterricht des Protagoras eben hiezu dienen werde.

Sokr. Nun so frage ich dich, ob du auch wohl weißt, was du eigentlich willst. Worauf gehet dein Zwek? Kennst du ihn auch recht? Nicht wahr, du willst deine Seele der Pflege eines Mannes anvertrauen, der, wie du sagst, ein Sophist ist. Ich sollte aber fast glauben, daß du selbst nicht weißt, was eigentlich ein Sophist ist. So bald du nun dies nicht weißt, kannst du auch nicht wissen, wie der Mann beschaffen sey, dem du deine Seele anvertrauen willst; und ob seine Arbeit dir zum Besten oder Schaden gereichen werde.

Hippokr. Das glaub' ich doch zu wissen.

Sokr. So sage mir denn, was ist ein Sophist?

Hippokr. Ich glaube, was der Name schon sagt, ein Mann der in weisen Dingen erfahren ist.

Sokr. Könnte man aber nicht auch von Mahlern und Baumeistern sagen, daß sie in weisen Dingen erfahren wären? Gesezt nun, jemand fragte, in was für weisen Dingen sind z. B. die Mahler erfahren? so würden wir antworten, in eben denjenigen, die sie geschikt machen, gute Gemählde zu verfertigen u. s. w. Der Sophist also, wird eben so jemand fragen, worin ist der weise? und welche Kunst ist sein Gebiet? Was sollen wir hier antworten?

Hippokr. Die Kunst, Sokrates, daß er geschikte Redner bildet.

Sokr. Deine Antwort ist vielleicht treffend, doch nicht völlig, sie veranlaßt noch eine neue Frage, nämlich, worauf gehet die Kunst zu reden, die der Sophist lehrt? Der Lehrling auf der Laute lernt von seinem Meister über die Kunst des Lautenspiels geschikt reden, weil er in der Sache erfahren ist, nicht wahr?

Hippokr. Ja!

Sokr. Gut! Worüber lehrt nun der Sophist seine Schüler als Kenner reden? Gewiß über nichts anders, als was er versteht.

Hippokr.

Hippokr. Allem Anschein nach.

Sokr. Was ist das denn, worin der Sophist so wohl selbst Wissenschaft hat, als seinem Schüler Kunde gibt?

Hippokr. Hierauf weiß ich nichts mehr zu antworten.

Sokr. Freund! denkst du nicht, in welche Gefahr du deine Seele bringen willst? Wärst du in dem Fall, deinen Körper einem anzuvertrauen, ohne zu wissen, ob er ihn dir gesund oder ungesund machen würde, so würdest du ja erst weitläuftig überlegen, ob die Sache zu wagen oder nicht zu wagen sey; du würdest deine Freunde und Angehörigen mit zu Rathe ziehen, und Tage lang dich bedenken. Da nun deine Seele im Spiel ist, die du doch für mehr als den Körper hältst, und von der alles Glük und Unglük deines Lebens abhängt, je nachdem sie gut oder verdorben wird, wie ist es denn möglich, daß du nicht erst Vater und Bruder und uns Freunde um Rath frägst, ob es rathsam sey, deine Seele diesem angekommenen Fremdling anzuvertrauen, oder nicht? Kaum hörst du diese Neuigkeit gestern Abend, wie du selbst sagst, und kommst gleich diesen Morgen vor Tage zu mir, nicht um mit mir zu überlegen, ob du dich ihm anvertrauen dürfest oder nicht? Davon kein Wort! sondern du bist gleich entschlossen, dein und deiner Freunde Vermögen hinzugeben, als wäre es bei dir

schon längst entschieden, daß kein gröſſer Glük für dich sey, als dich dem Protagoras in die Hände zu liefern, den du doch, wie du selbst sagst, weder kennst, noch je ein Wort mit ihm geredet hast. Du nennst ihn zwar den Sophisten, scheinst aber gar nicht einmal zu wissen, was ein Sophist ist, selbst in dem Augenblik nicht, da du dich ihm übergeben willst.

Hippokr. Nach dem was ich von dir höre, Sokrates, scheint es mir selbst, daß ich es nicht weiß.

Sokr. Was meinst du, Hippokrates, sollte der Sophist nicht etwa ein herumziehender oder festsizender Verkäufer dessen seyn, was die Seele zu ihrer Nahrung braucht?

Hippokr. Das könnte wohl, Sokrates. Giebt es denn aber auch Nahrungsmittel für die Seele?

Sokr. Freilich, Künste und Wissenschaften. Hier muß man sich nun vorsehen, daß man nicht durch den Sophisten, der seine Ware anpreist, eben so betrogen wird, wie man durch wandernde oder wohnhafte Kaufleute in Absicht leiblicher Nahrungsmittel angeführt werden kann. Denn so wie diese ohne Unterschied alles anpreisen und verkaufen, was sie haben, obgleich weder sie noch die Käufer wissen, was unter diesen Nahrungsmitteln dem Leibe zuträglich oder

nach-

nachtheilig sey, es müßte denn ein Arzt oder Meister der Gymnastik seyn: eben so machen es die, die mit ihren Wissenschaften aus einer Stadt in die andere ziehen, und sie jedem verkaufen und losschlagen, der dazu Lust hat. Sie preisen alles an, was sie feil haben, obgleich einige, bester Freund, wohl nicht wissen möchten, was unter ihren Waren der Seele heilsam oder schädlich ist, eben so wenig als ihre Käufer, es sey denn, daß jemand die Heilkunst der Seele in etwas versteht. Bist du nun der Mann, der die Wissenschaften kennt, welche der Seele heilsam oder schädlich sind, so kannst du dergleichen sicher kaufen, es sey vom Protagoras, oder von jedem andern. Wo nicht, so stehest du in Gefahr, bester Mann, dein schönstes Kleinod zu verlieren. Ueberdem hat es viel mehr auf sich, Wissenschaften für die Seele, als Nahrung für den Leib zu kaufen. Denn wenn man von einem wohnhaften oder fremden Kaufmanne zu essen oder zu trinken kauft, so kann man es in besondern Gefässen mit sich nach Hause nehmen, und es eine Weile hinsezen, ehe man es zu sich nimt, isset oder trinkt; man kann zugleich einen Sachverständigen zu rathe ziehen, welcher weiß, was als Speise oder Trank genießbar ist oder nicht, in welchem Maaß und zu welcher Zeit. Daher man bei diesem Kauf nicht so viel Gefahr leidet. Wissenschaften hingegen lassen sich nicht in einem besonderen Gefässe erst mit nach Hause

tragen, um sie als Kaufmannsware näher zu prüfen, sondern so bald man sie für Geld kauft und lernt, muß man sie in der Seele selbst mit sich forttragen, und diese wird dadurch entweder besser oder schlimmer.

Wir wollen also die Sache zuvor mit solchen, die älter als wir sind, überlegen: denn wir sind noch zu jung, als daß wir uns in einer so wichtigen Angelegenheit geradezu entschließen könnten. Weil wir indessen doch einmal darauf ausgegangen sind, so wollen wir hin zu dem Manne und ihn selbst hören: darauf aber die Sache auch andern vorlegen. Zudem finden wir den Protagoras nicht allein daselbst, sondern auch den Hippias aus Elis, ich glaube auch den Prodikus aus Keos, nebst vielen andern weisen Männern.

Mit diesem Gedanken gingen wir hin. Nachdem wir zum Vorhofe gekommen waren, blieben wir noch eine Weile stehen und unterredeten uns über einen Gegenstand, der uns unterweges aufgefallen war. Wir wollten darüber erst gern eins werden, ehe wir ins Haus gingen; deswegen blieben wir so lange im Vorhofe stehen und unterredeten uns, bis wir die Sache abgemacht hatten. Der Thürwärter, ein Verschnittener, hörte uns, wie ich glaube. Dieser scheint aber sehr übel zufrieden zu seyn, wenn Fremde kommen, weil beständig eine Menge Sophisten sich in diesem Hause einfindet.

Wir

Wir klopften, und er machte uns auf; ward uns aber kaum ansichtig, so rief er aus: Ha! schon wieder Sophisten! Er hat keine Zeit! und hiemit schlug er mit beiden Händen die Thür uns vor der Nase zu, so stark er nur konnte. Wir klopften wieder: er rief uns aber durch die Thür entgegen: was wollt ihr? Ihr habt ja gehört, daß er keine Zeit hat. Guter Freund, antwortete ich, wir wollen nicht zum Kallias, sind auch keine Sophisten; gib dich nur zufrieden. Wir sind gekommen, den Protagoras zu sprechen. Melde uns bei ihm. Hierauf ließ er sich endlich bewegen, uns die Thür aufzumachen.

Nachdem wir also hineingetreten waren, sahen wir den Protagoras in der Vorhalle lustwandeln. Er wurde von einem ganzen Chor begleitet. Auf der einen Seite ging Kallias, des Hipponikus Sohn, und sein leiblicher Bruder, Paralus, der Sohn des Perikles, und Charmides, Glaukons Sohn. Auf der andern der zweite Sohn des Perikles, Xanthus, und Philippides, der Sohn Philomels, und Antimörus aus Mende, der berühmteste aller Schüler des Protagoras, der seinen Lehrer ex professo studirt, weil er einmal selbst wieder Sophist werden will. Hinter diesen gingen einige, die blos Zuhörer waren, dem Ansehen nach meist Fremde, dergleichen Protagoras aus allen Städten nach sich ziehet, durch die er kommt. Sie folgen ihm

nach, wie einem zweiten Orpheus, durch den Zauber seiner Stimme angelokt. Ich ward beim Anblik dieses Chors, unter dem sich doch auch einige Athenienser fanden, sehr entzükt, besonders da ich sahe, mit welcher Behutsamkeit die hintere Reihe der Zuhörer sich in Acht nahm, daß sie dem Protagoras ja keinen Schritt zuvor thäte, sondern so bald er sich mit denen zu beiden Seiten umwandte, gleichfalls sich in schönster Ordnung nach dieser oder jener Seite hin schwenkte, und ihren Kreis mit solchem Anstande zu nehmen wußte, daß sie immer hinter ihm blieb.

Ich beschauete darauf, wie Homer *) sagt, den Hippias aus Elis, der in der Vorhalle gegenüber wie auf einem Thron saß. Um ihn herum standen Bänke, darauf saßen Eurykimachus, der Sohn des Akumenus, und der myrrhinusische **) Phädrus, und Andron, Androtions Sohn, nebst verschiedenen Fremden, wovon einige des Hippias Landsleute, andere sonst woher waren. Dem Anschein nach legten sie dem Hip-

---

*) Odyss. B. XI. Ein Ausdruk aus dem Munde des Ulysses, der nach seiner Rükkehr aus dem Schattenreich der Unterwelt erzählte, was er daselbst alle gesehen. Danier glaubt, Sokrates wolle durch diese Anspielung die genannten Sophisten für Schatten oder Phantome von Weisen erklären.

**) Myrrhinusa, ein Ort im attischen Gebiet, der vermuthlich viele Myrrhenwäldchen hatte.

Hipplas allerlei astronomische Fragen vor, über die Natur des Weltalls, und die Meteoren des Himmels, die er einem jeden insgesammt von seinem Stuhl herab entschied und auflöste. Auch beschauete ich einen Tantalus, ich meine den Prodikus *) aus Keos, der nach Athen gekommen war. Er bewohnte ein Gemach, das vorhin dem Hipponikus zur Vorrathskammer gedient hatte. Weil aber die Gäste sich in so grosser Anzahl eingefunden, so hatte Kallias es räumen lassen, um Fremde darin aufzunehmen. Prodikus ruhete noch auf seinem Bette, umwunden mit einer Menge von Gewändern und Tüchern. Neben ihm sassen auf Polstern Pausanias aus Kerama **) nebst einem kleinen Jungen von allerliebstem Naturel, wie es schien, wenigstens war er sehr schön; und wenn ich nicht irre, war sein Name Agathon. Es ist ganz begreiflich, wenn er ein Liebling des Pausanias ist. Ausser diesem Knaben sassen noch die beiden Adimanths, der Sohn des Kepis und der des Leukolophids, nebst einigen andern da. Worüber sie eigentlich redeten, konnte ich von aussen nicht vernehmen, so begierig ich auch war, aus dem Munde des Prodikus etwas zu hören, weil ich ihn für einen unvergleichlich weisen und göttlichen Mann halte.

Allein

*) Der sich vermuthlich durch sein sophistisches Gewerbe tantalische Schäze gemacht hatte.

**) Ein Ort im Attischen Gebiet.

Allein seine donnernde Stimme machte in dem Zimmer ein solches Getöse, daß ich darüber nichts deutlich vernehmen konnte. Wir waren kaum herein getreten, so kamen Alkibiades, der Schöne, wie du ihn nennst und wofür ich ihn auch halte, und Kritias, der Sohn des Kallischrus dazu.

Nachdem wir also ins Haus gegangen und bei Betrachtung des Angeführten eine Zeitlang verweilt hatten, traten wir zum Protagoras, den ich mit folgendem anredete. Wir kommen zu dir, Protagoras, ich und der junge Hippias, den du hier siehest.

Protag. Wollt ihr mich allein sprechen, oder in Gegenwart der Gesellschaft?

Sokr. Es gilt uns gleich. Höre erst die Absicht unsers Besuchs, und bestimme dann selbst.

Protag. Was ist denn die Absicht, warum ihr zu mir kommt?

Sokr. Ich bringe dir hier den jungen Hippokrates, einen Sohn Apollodors, aus einem angesehenen und begüterten Hause in Athen. Dieser junge Mensch hat so schöne Anlagen, daß er es mit jedem seines Alters aufnehmen kann. So viel ich sehe, wünscht er einmal in seiner Vaterstadt sich hervorzuthun, und glaubt dazu am tüchtigsten zu werden, wenn er das Glük haben

könnte,

könnte, deinen Unterricht zu genieſſen. Sage uns alſo, wie wir dich am liebſten ſprechen können, ob allein, oder in Gegenwart anderer.

Protag. Ich lobe deine Bedachtſamkeit, Sokrates, in Abſicht meiner. Denn ein Fremder, wie ich, der die angeſehenſten Städte bereiſet, und die edelſten der Jünglinge ſo an ſich ziehet, daß ſie jeden andern Umgang, es ſey mit Verwandten oder Fremden, mit Alten oder Jungen, aufgeben und blos ſeine Geſellſchaft lieb gewinnen, überzeugt, daß ſie dadurch zu ſchönen Tugenden ausgebildet werden, ein ſolcher Fremder, ſag' ich, hat allerdings Urſach vorſichtig zu ſeyn. Denn er macht ſich auf die Weiſe zum Gegenſtande des Neides, ziehet ſich Feindſchaften und heimliſtige Verfolgungen zu. Die ſophiſtiſche Kunſt iſt freilich ſehr alt, aber weil ſie zu allen Zeiten beneidet worden, ſo haben die berühmten Männer des Alterthums, aus Furcht Händel zu bekommen, ſie unter fremden Namen verſteckt und getrieben: Homer, Heſiod und Simonides als Dichter; andere unter dem Namen der Myſterien und Prophezeiungen, wie Orpheus, Muſäus und ihres gleichen; einige, wie ich finde, haben ſie lieber Gymnaſtik nennen wollen, z. B. Ikkus von Tarent, und in unſern Tagen Herodikus von Selymbria, gebohren in Megara, ein vortreffliche Sophiſt, ſo gut ſich einer findet. Agathokles, euer Mitbürger, ein groſſer Sophiſt, und

Pytho-

Pythoklides aus Chius, nebst verschiedenen andern wählten zu eben diesem Zwek den Namen der Musik.

Alle diese Männer wollten sich nicht Sophisten nennen, um nicht ein Gegenstand des Neides zu werden, und verbargen sich daher unter dem Schleier der genannten Künste. Was mich aber betrifft, so kann ich ihnen hierin nicht beifallen, weil ich nicht glaube daß sie ihre Absicht erreicht haben. Denn es ist gar nicht möglich, vor solchen Männern, die in den Städten das Meiste zu gebieten haben, seine Absicht, warum man etwa dergleichen Kunstgriffe gebrauchen möchte, so zu verbergen, daß sie nicht dahinter kämen. Der grosse Haufe liesse sich wohl täuschen, weil der von nichts weiß, sondern nur immer nachruft, was jene ihm vorsagen. Allein wenn man sich verbergen will, ohne daß man verborgen bleiben kann, sondern sich zeigen muß, wie man ist, so scheint mir das ein ganz unsinniger Versuch, wodurch nichts anders erreicht wird, als daß man die Menschen noch vielmehr gegen sich einnimt. Denn nun hält man einen solchen noch dazu für einen heimlistigen Schalk. Ich habe daher einen ganz entgegengesezten Weg eingeschlagen: ich sage geradezu, wer ich bin, nämlich ein Sophist, der sich damit abgibt, Menschen zu bilden. Dieses laute Geständniß scheint mir viel vorsichtiger und klüger, als das Geheimhalten oder Leugnen jener Männer.

Auf-

Ausserdem beobachte ich noch andere Maaßregeln der Klugheit, so daß mir bis iezt, Gott lob! noch alles wohl gegangen ist, ohngeachtet ich mich überall für einen Sophisten bekenne.

Ich treibe diese Kunst schon seit vielen Jahren, denn ich bin selbst schon sehr bejahrt: unter allen die hier sind ist keiner, der nicht mein Sohn seyn könnte. Es soll mir daher sehr lieb seyn, wenn ihr in Gegenwart der ganzen hier versammelten Gesellschaft mit mir von eurer Absicht umständlich reden wollt.

Sokr. (Weil ich wohl merkte, daß er eitel genug war, dem Prodikus und Hippias zu zeigen, daß wir als Bewunderer seiner Weisheit hergekommen wären, und sich in diesem Glanz brüsten wollte, so fing ich an): Warum lassen wir nicht auch den Prodikus und Hippias mit ihren Gesellschaftern zu uns bitten, damit sie auch hören?

Protag. Deß bin ich wohl zufrieden.

Kallias. Soll ich Sessel bringen lassen, damit ihr euch sizend unterreden könnt?

Sokr. Man war es zufrieden, und uns allen war es eine herzliche Freude, daß wir so weise Männer hören sollten. Wir selbst nahmen Stühle und Bänke und sezten sie um den Hippias herum: denn neben ihm standen schon einige Sessel. In diesem Augenblik kamen nun Kalli-

as

as und Alkibiades mit dem Prodikus an, den sie aus dem Bette gehohlet hatten, um ihn mit seiner Gesellschaft herzuführen.

Wie nun alle sich gesetzt hatten, fing Protagoras an:

Protag. Jezt wünscht' ich, Sokrates, daß du in Gegenwart dieser Herrn dasjenige wiederhohltest, was du mir kurz vorhin deinen jungen Freund betreffendes sagtest.

Sokr. Ich kann mit nichts anderm anfangen, Protagoras, als was du eben vorhin von mir gehört hast. Dieser junge Hippokrates hat sehr grosse Lust, ein Schüler von dir zu werden. Er möchte also gern wissen, was er von deinem Umgang zu erwarten hat. Dies ist alles, was wir zu sagen haben.

Protag. Guter Jüngling, vom ersten Tage an, da du in meine Gesellschaft aufgenommen wirst, gehst du besser nach Hause, als du gekommen bist, den zweiten Tag wieder und so fort, so daß du mit jedem Tage an Vollkommenheit wächsest. Dies ist es, was du von meinem Umgange zu erwarten hast.

Sokr. Das begreife ich ganz wohl, Protagoras, und wundere mich darüber gar nicht. Denn selbst bei dir möchte dieser Fall seyn, wenn du von einem lernen könntest, was du

noch

noch nicht wüßtest, ohngeachtet deines hohen Alters und deiner so großen Weisheit.

Allein dies ist eigentlich nicht, wonach ich frage. Denke dir vielmehr, wenn z. B. dieser junge Hippokrates in dem Augenblik anderes Sinnes würde, und wünschte in die Gesellschaft des jungen Zeuxippus von Heraklea, der vor kurzem hier angekommen ist, aufgenommen zu werden, ginge zu ihm, wie wir iezt zu dir kommen, und hörte aus seinem Munde, was wir iezt aus dem deinigen gehört haben, daß er nämlich mit jedem Tage, den er bei ihm zubringe, besser und an Vollkommenheit wachsen werde, und er ihn denn weiter fragte, was ist es aber, worin ich besser werden und an Vollkommenheit wachsen soll? so würde Zeuxippus ihm antworten, in der Mahlerei: oder gesezt, er ginge zum Orthagoras aus Theben, und thäte, nachdem er dieselbe Antwort aus dessen Munde gehört hätte, die du ihm gegeben hast, ebenfalls die Frage an ihn, worin er mit jedem Tage durch seinen Umgang besser werden und an Vollkommenheit wachsen würde, so würde dieser antworten, in der Flötenkunst. Auf eben die Art antworte auch du diesem Jüngling und mir, der ich für ihn frage. Hippokrates, sagst du, wird durch den Umgang mit dem Protagoras gleich vom ersten Tage an besser, und wächst so jeden der folgenden Tage an Vollkommenheit immer

fort. Worin bestehet also diese Vollkommenheit, Protagoras, und worauf gehet sie?

Protag. Deine Frage war treffend, Sokrates: das Antworten ist mir allezeit eine Freude, wenn jemand so treffende Fragen thut. Bei mir soll Hippokrates verschont bleiben mit dem, wodurch ihn jeder andere Sophist plagen würde. Denn die übrigen Sophisten verderben die Seelen der Jugend, indem sie die jungen Leute, ganz wider ihren Willen, Künste zu lernen zwingen, woran sie doch Mißfallen haben, als Rechenkunst, Astronomie, Geometrie, Musik (hiebei that er einen Seitenblik auf den Hippias): bei mir hingegen braucht er weiter nichts zu lernen, als warum er zu mir kömmt. Meine Wissenschaft, die ich lehre, ist die Klugheit so wohl in der Haushaltung, damit jemand in den Stand gesezt werde, sein Haus wohl zu regieren, als in Absicht öffentlicher Angelegenheiten, um die Geschäfte des Staats mit höchster Fertigkeit betreiben und davon reden zu können.

Sokr. Ich weiß nicht, ob ich dich recht verstehe. Wie es mir scheint, lehrst du die Staatskunst und machst dich anheischig, brave und rechtschaffene Bürger zu bilden.

Protag. Eben dies ist es, Sokrates, wozu ich mich verbindlich mache.

Sokr.

Sokr. In der That, eine vortreffliche Kunst, die du besizest, wenn du sie wirklich besizest. Ich muß indessen frei gegen dich reden. Ich glaubte sonst, Protagoras, diese Kunst könne nicht gelehrt werden. Da du aber das Gegentheil sagst, so habe ich nicht Ursach, daran zu zweifeln. Doch ist es billig, daß ich dir meine Gründe sagen, warum ich ehemals geglaubt habe, daß diese Kunst nicht gelehrt werden könne, und überhaupt kein Mensch im Sande sey, dem andern sie mitzutheilen.

Ich halte so gut wie alle andere Griechen die Athenienser für weise. Nun sehe ich, daß wenn wir uns im Grossen versammeln, und der Staat ein öffentliches Gebäude unternehmen will, alsdann geschikte Baumeister zu Rath gezogen werden; Schiffsbaumeister hingegen, wenn die Rede von Schiffen ist, und so nach Art aller andern Künste, die gelehrt und gelernt werden können. So bald hingegen ein Anderer, den die Athenienser nicht für sachkundig halten, sein Wort dazu geben will, so mag er noch so schön oder reich oder edel seyn, die Athenienser hören ihn doch nicht, sondern werden sehr laut und verspotten ihn, bis er entweder, durch den Lerm des Volks übertäubt, von selbst schweigt, oder von den Bogenschüzen, die sich seiner auf Befehl der Prytanen bemächtigen, aus der Versammlung geschmissen wird. So machen es die

Athenienser in Sachen, die, ihrer Meinung nach, als Kunst gelehrt werden können.

So bald hingegen etwas, das die allgemeine Staatsverwaltung angeht, in Berathschlagung genommen wird, kann jeder in der Versammlung auftreten und seine Meinung sagen, er sey Zimmermann oder Schmidt, Schuster, Kaufmann oder Schiffspatron; reich oder arm, vornehm oder gering: Niemand verweiset es einem solchen, wie in obigen Fällen, daß er in dem, worüber er jezt Rath ertheilen wolle, nie Unterricht und Lehrer gehabt habe, weil die Athenienser, wie hieraus erhellet, gar nicht glauben, daß so etwas gelehrt werden kann.

Dies ist aber nicht blos die gemeine Denkart, sondern selbst die weisesten und vortrefflichsten Bürger von Athen sind von der Unmöglichkeit überzeugt, ihre eigene Staatskunst andern wieder mitzutheilen. Unser Perikles hat diese beiden Jünglinge, deren Vater er ist, in allem, was gelehrt werden kann, sehr wohl unterrichten lassen: worin er aber selbst so weise ist, das hat er ihnen weder in eigner Person, noch durch andere mittheilen können. Sie gehen vielmehr frei umher, wie der Gottheit geweihete Thiere, die ihre Nahrung suchen wo sie wollen, ob sie etwa durch einen glüklichen Zufall die Tugend finden möchten. Eben dieser Perikles ist Vormund

des

des Klinias, des jüngern Bruders dieses*) Alkibiades. Weil er befürchtete, er möchte durch den Umgang mit dem Alkibiades verdorben werden, so nahm er ihn weg, und übergab ihn der Aufsicht des Ariphron; aber ehe ein halbes Jahr verging, that er ihn wieder zu seinem Bruder, weil er nichts bessers mit ihm anzufangen wußte. Ich könnte dir viele andere Beispiele von Männern anführen, die ohngeachtet ihrer eigenen Vorzüge doch keinen andern, weder von ihren Kindern noch von Fremden, je durch Kunst gebessert haben.

Dies sind die Gründe, Protagoras, warum ich nicht glaube, daß die Tugend gelehrt werden kann. Da ich aber aus deinem Munde das Gegentheil höre, so beuge ich mein Haupt, und gebe dir Recht, weil ich dich für einen Mann von grosser Einsicht und Erfahrung halte, indem du nicht nur vieles von andern gelernt, sondern auch selbst grosse Entdeckungen gemacht hast. Wenn du uns also noch deutlicher überführen kannst, daß die Tugend gelehrt werden kann, so sey nicht zurükhaltend mit deiner Einsicht.

Protag. Das will ich nicht, Sokrates. Wollt ihr aber lieber, daß ich euch, gleich einem Alten der mit Kindern redet, die Sache in

*) τετᾶι statt τετοῦι.

einer Fabel vorstelle, oder soll ich einen förmlichen Beweis führen?

Hier erklärte der größte Theil der Gesellschaft, daß es ihm völlig frei stünde, auf welche von beiden Arten er seinen Gegenstand ausführen wollte.

Nun so scheint mir, fuhr er fort, der Weg der Fabel der angenehmste.

Es war eine Zeit, da es zwar Götter, aber noch keine sterbliche Wesen gab. Als indessen der vom Schiksal bestimmte Zeitpunkt gekommen war, daß auch diese zum Vorschein kommen sollten, so wurden sie von den Göttern in der Erde gebildet, und zwar aus Erde, Feuer und den aus beiden gemischten Grundstoffen. Da sie nun nach dem Willen der Götter ans Licht der Oberwelt geführt werden sollten, erhielten Prometheus und Epimetheus den Auftrag, sie mit allen nöthigen und schiklichen Eigenschaften und Kräften zu begaben. Epimetheus bat seinen Bruder, diese Vertheilung der Kräfte ihm allein zu überlassen. Wenn ich sie gemacht habe, sagte er zu ihm, so kannst du sehen, ob alles gut ist. Prometheus war es zufrieden, und Epimetheus ging nun an sein Werk.

Bei dieser Vertheilung nun gab er einigen Stärke ohne Schnelligkeit, den Schwächern hingegen half er durch Schnelle; einigen gab er Waf-

Waffen zur Wehr, die wehrlosen hingegen versahe er mit andern Mitteln zur Erhaltung ihres Lebens: die kleinern Gattungen nämlich mit Flügeln oder unterirrdischen Wohnungen, und die grossen mußten ihre Sicherheit eben in der Grösse ihres Körpers finden. So beobachtete er bei der ganzen Vertheilung Gleichmaaß und Gegengewicht. Seine Absicht dabei war, zu verhüten, daß kein Geschlecht unterginge.

Nachdem er nun hinlänglich dafür gesorgt hatte, daß die Geschlechter sich unter einander selbst nicht aufreiben konnten, so sicherte er sie auch gegen die Zufälle des Klima und der Jahrszeiten, indem er sie mit einem starken Haar und dicker Haut bekleidete, damit sie so wohl gegen Frost und Hize geschüzt, als auch zugleich mit einer natürlichen Decke versehen wären, wenn sie sich schlafen legen wollten. Unter die Füße gab er er einigen Horn, andern Ballen und dicke blutlose Häute.

Eben so wieß er der einen Art diese, der andern jene Mittel zur Nahrung an: einigen Graß und Kräuter, andern Baumfrüchte, andern Wurzeln der Erde; und noch andern lebendige Thiere, um sie zu verzehren. Diesen leztern gab er eine geringe Fruchtbarkeit; denen hingegen, die andern zur Nahrung dienen sollten, eine sehr grosse, wobei er für die Erhaltung eines jeden Geschlechts sorgte.

Da aber Epimetheus juſt nicht der weiſeſte war, ſo bemerkte er auch nicht, daß er ſämtlichen Vorrath von Kräften unter die vernunftloſen Geſchöpfe austheilte, ohne für das menſchliche Geſchlecht etwas übrig zu behalten. Dieſes hatte er alſo mit nichts verſehen, und wußte nun nicht, was er damit anfangen ſollte. In dieſer Verlegenheit trat Prometheus zu ihm, der die Vertheilung der Kräfte in Augenſchein nehmen wollte. Alle übrige Thiere ſahe er ſehr weißlich verſorgt, ein jedes in ſeiner Art, den Menſchen aber nakt und blos, ohne Fußwerk, ohne Decke und ohne Waffen zur Wehr. Indeſſen war die Zeit des Schikſals da, daß auch der Menſch aus der Erde ans Tageslicht gehen ſollte. Da nun Prometheus nichts hatte, was er dem Menſchen zu ſeiner Sicherheit mitgeben konnte, ſo wußte er ſich nicht anders zu helfen, als daß er dem Vulkan und der Minerva die kunſtvolle Weisheit nebſt dem Feuer entwandte (denn ohne Feuer kann man zu dieſer Weisheit eben ſo wenig gelangen, als ſie ſich anwenden lieſſe), und ſie an den Menſchen verſchenkte. Auf die Art erhielt unſer Geſchlecht die Weisheit zur Erhaltung des Lebens: es hatte aber nichts von Staatskunſt, weil dieſe ſich allein beim Jupiter fand, von dem ſie Prometheus nicht holen konte, da er in die hohe Burg des Jupiters und ſeinen Pallaſt nicht mehr kommen durfte, der dazu noch ſo fürchterlich bewacht wurde. Er ſchlich ſich alſo heim-

lich

lich in das Kunsthaus der Mienerva und Vulkans, worin diese gemeinschaftlich arbeiteten, und entwandte so wohl dem Vulkan seine feurige Kunst als der Minerva die ihrigen, und schenkte beides an die Menschen. Diese machen es also dem Menschen leicht, sein Leben zu erhalten. Prometheus mußte indessen, wie die Fabel weiter lautet, für diesen Diebstahl, wozu ihn Epimetheus veranlaßt hatte, in der Folge büssen.

Weil daher der Mensch zum Besiz solcher Dinge gelangt ist, die sonst nur den Göttern zukommen, so ist er zuerst, vermöge eben dieser Verwandschaft mit der Gottheit, unter allen Thieren auch der einziche, der das Daseyn der Götter erkannt hat, und auf den Gedanken gekommen ist, ihnen Altäre und Bildsäulen zu errichten. Ferner ist er durch Kunst bald darauf gekommen, Sprache und Namen zu bilden. Er hat Behausungen und Kleider, Fußwerk und Decken erfunden, und gelernt, seine Nahrung aus der Erde zu ziehen.

Hiemit versehen lebten die Menschen anfangs zerstreut, ohne von Städten zu wissen. Sie wurden also häufig von Thieren aufgerieben, weil sie in aller Absicht schwächer als diese waren. Ihre gemeinen Künste reichten zwar hin, sich den Unterhalt zu verschaffen, nicht aber, um sich gegen die Anfälle reissender Thiere zu schüzen und, diese abzuhalten: denn von Staatskunst

wußten sie noch nichts, wovon die Kunst des Krieges ein Theil ist.

Sie thaten sich also, der Sicherheit wegen, zusammen und erbaueten Städte. Kaum aber lebten sie in Gesellschaft, so mißhandelte einer den andern, weil sie noch keine Staatskunst hatten. Sie trennten sich also wieder und wurden abermals ein Raub der Bestien. Aus Besorgniß, unser Geschlecht möchte ganz untergehen, sandte endlich Jupiter den Merkur an die Menschen mit der Schaam und Gerechtigkeit, um dadurch Ordnung und Sittlichkeit in die Städte zu bringen, und die Menschen freundschaftlich unter einander zu verbinden. Hiebei that Merkur die Frage, wie er Schaam und Gerechtigkeit unter die Menschen vertheilen sollte. Soll ich, sagte er, diese Vertheilung so machen, wie die übrigen Künste unter ihnen vertheilt sind? Mit diesen hat es die Bewandniß, daß einer z. B. die Arzeneikunst für viele treibt, die selbst darin unwissend sind. Eben so ist es mit den übrigen Künsten. Soll ich es also mit der Schaam und Gerechtigkeit eben so machen, daß ich sie nur einigen anvertraue, oder sollen alle daran Theil nehmen? Alle, antwortete Jupiter, schlechterdings alle sollen daran Theil nehmen. Denn wie könnten sich Städte bilden, wenn nur wenige im Besiz dieser Dinge wären, wie bei den übrigen Künsten? Dazu sollst du ihnen dieses als Gesez von

mir

mir auflegen, daß sie einen jeden, der nicht Schaam und Gerechtigkeit haben kann, als ein unheilbares Glied des Staats tödten.

Daher kommt es, Sokrates, daß die Athenienser so gut wie andere Völker nur wenige zu rathe ziehen, wenn von einer Sache die Rede ist, die zur Baukunst oder sonst einem Gewerbe gehört, und es daher auch nicht leiden, wie du sagst, wenn jemand ausser den wenigen Kunstverständigen etwas dazu sagen will. Dies ist ganz vernünftig, wie ich glaube: und eben so vernünftig, daß sie einen jeden Menschen reden lassen, so bald ein Gegenstand der politischen Einsicht und Kunst in Ueberlegung genommen wird, der mit Gerechtigkeit und Mässigung in allgemeiner Verbindung steht, weil überhaupt keine Städte seyn können, wenn nicht jeder an dieser politischen Tugend Theil hat. Hierin, Sokrates, liegt der Grund zu obigem Verfahren.

Und damit du nicht glaubst, ich suchte dir nur weiß zu machen, daß es die allgemeine Meinung der Menschen sey, daß jedermann an Gerechtigkeit und allem was zur bürgerlichen Tugend gehört Theil haben müsse, so höre folgenden Beweis. Wenn von andern Künsten die Rede ist, wie du sagst, so darf sich z. B. Niemand für einen guten Flötenspieler ausgeben, wenn er es nicht ist, oder sich sonst eine Kunst anmassen, die er nicht versteht ohne daß man

ihn

ihn entweder verlacht, oder gegen ihn aufgebracht wird, auch ihm wohlmeinentlich gerathen wird von seinen Freunden, daß er doch kein Narr seyn wolle. Was hingegen Gerechtigkeit und bürgerliche Tugend überhaupt betrifft, so kann man zwar von einem wissen, daß er ungerecht sey, er darf dieses aber nicht äussern: denn wenn er auf die Weise in Gegenwart vieler die Wahrheit gegen sich selbst bezeugen wollte, so würde eben dieses Geständniß der Wahrheit, was in jenem Fall für Klugheit gehalten würde, in diesem für Raserei gelten. Man verlangt, daß alle und jede sich für gerecht ausgeben sollen, sie mögen es seyn oder nicht seyn; und will denjenigen für rasend gehalten wissen, der keine Ansprüche auf Gerechtigkeit macht, weil man schlechterdings für nothwendig hält, daß jeder Mensch auf irgend eine Weise, es sey in der That oder zum Schein, daran Theil nehme, oder aus der Zahl der Menschen ganz ausgeschlossen werde. Dies war es, wodurch ich zeigen wollte, in wie fern man Grund hat, einen jeden Menschen über bürgerliche Tugend mit reden zu lassen, weil man glaubt, daß alle und jede daran Theil haben.

Nunmehro will ich dir auch zu beweisen suchen, daß eben diese Tugend, zu folge der allgemeinen Meinung, kein Geschenk der Natur sey oder von selbst komme, sondern durch Unterricht und Fleiß erlangt werde von einem jeden, dem

sie

sie zu Theil wird. Alle diejenigen Uebel, die die Menschen als eine Folge der Natur oder des Zufalls ansehen, nehmen sie einander nicht übel, sie geben deshalb keine Verweise, lehren und strafen diejenigen nicht, die damit behaftet sind, um sie abzulegen, sondern haben Mitleiden mit ihnen. Wer wäre z. B. so unsinnig, an häßlichen, oder kleinen oder schwächlichen Menschen dergleichen zu versuchen? Dies kommt, glaub' ich, von der Ueberzeugung, die ein jeder hat, daß alle Vollkommenheiten oder Gebrechen des Leibes eine bloße Folge der Natur oder des Zufalls sind. Ganz anders ist es mit denjenigen Vollkommenheiten, von denen man glaubt, daß der Mensch durch Fleiß und Uebung und Unterricht dazu gelange. So bald jemand diese nicht hat, sondern die entgegen gesezten Untugenden, so wird man gegen ihn aufgebracht, man straft und warnt ihn. Dahin gehören nun Ungerechtigkeit, Gottesvergessenheit und überhaupt alles, was der bürgerlichen Tugend widerspricht. Daß man aber in allen diesen Fällen aufgebracht wird, und Verweise gibt, kommt bloß von der Ueberzeugung, daß diese Tugend durch Fleiß und Unterricht zu erlangen sey.

Wenn du nur darauf achten willst, Sokrates, warum eigentlich Verbrecher bestraft werden, so wirst du daraus sehen, daß die Menschen von der Erwerbsamkeit der Tugend vollkom-

kommen überzeugt sind. Denn Niemand bestraft einen Schuldigen um und wegen des Verbrechens, das er begangen hat, es sey denn, daß er auf eine thierische und unsinnige Weise straft. Wer hingegen mit Vernunft strafen will, siehet nicht so wohl auf das begangene Unrecht (denn was geschehen ist bleibt geschehen); sondern vielmehr auf die Zukunft, um ähnliche Verbrechen zu verhüten, so wohl bei dem Gestraften selbst, als bei andern, die diese Züchtigung mit ansehen. Eben diese Absicht, warum ein solcher straft, zeigt zugleich, daß er in den Gedanken steht, die Tugend könne durch Erziehung eingeflößt werden. Wie könnte er sonst durch Züchtigungen vom Laster abschrecken wollen? In dieser Meinung stehen daher alle, welche Strafen vollziehen, es sey öffentlich oder blos für sich. Da nun deine Athenienser so gut als alle andere Menschen diejenigen bestrafen, die für sie schuldig halten, so siehest du hieraus, daß deine Mitbürger ebenfalls glauben, daß die Tugend durch Fleiß und Unterricht erworben werden könne. Ich habe dir also, wie ich glaube, zur Genüge erwiesen, Sokrates, daß die Athenienser, deine Mitbürger, nicht ohne Grund den Schmidt so gut als den Schuster an öffentlichen Berathschlagungen über Staatsangelegenheiten Theil nehmen lassen, und daß sie von der Erwerbsamkeit der Tugend durch Fleiß und Unterricht vollkommen überzeugt sind.

Nun

Nun ist noch übrig, Sokrates, daß ich dir jenen Zweifel wegen der tugendhaften Männer löse, der dich so unruhig macht. Du frägst mich nämlich, woher es komme, daß tugendhafte Männer ihre Kinder zwar in allen denjenigen Dingen unterrichten und geschikt machen lassen, die vom Unterricht abhangen, in derjenigen Tugend aber, worin sie selbst so vorzüglich sind, weiter nichts an ihnen thun können, als was der schlechteste Bürger auch kann? Zur Beantwortung dieser Frage, Sokrates, will ich dir keine Fabel mehr erzählen, sondern ganz eigentlich reden. Merke also folgendes.

Gibt es ein gewisses Etwas oder nicht, woran alle Bürger eines Staats, so bald man sich einen solchen denkt, nothwendig Theil nehmen müssen? Eben hierin liegt die Antwort auf deine schwierige Frage, oder sie liegt nirgend. Denn gibt es in der That so ein gewisses Etwas, und ist dieses weder die Kunst des Zimmermanns, noch des Schmidts, noch des Töpfers, sondern Gerechtigkeit und Mäßigung und Heiligkeit, kurz, das was ich mit einem Wort Menschentugend nennen will; und ist dieses eben das, was alle Menschen gemein haben müssen, und wovon jeder Mensch bei allem, was er sonst thun oder lernen will, Gebrauch machen muß, ohne dieses aber nichts unternehmen kann oder darf; wird dazu jeder, dem dieses fehlt, er sey Knabe oder Mann oder

Weib

Weib, so lange zurecht gewiesen oder bestraft, bis er durch Züchtigung gebessert wird, und wird derjenige, der weder Züchtigungen noch Lehren Gehör gibt, als ein unheilbares Glied des Staats durch Landesverweisung oder Tod auf die Seite geschaft — Ist diesem, sag' ich, wirklich so, bringt es die Natur der Dinge nicht anders mit sich, und die tugendhaften Männer lassen demohngeachte ihre Kinder nur in allen andern Dingen unterrichten, nicht aber in der Tugend, so muß es ja wohl wunderbar zugehen, Sokrates, bedenk' es selbst, daß einer zum rechtschaffenen Manne wird. Denn daß die Menschen im Kleinen und Grossen die Tugend für etwas halten, das gelehrt werden kann, ist vorhin bewiesen. Kann aber die Tugend wirklich gelehrt und beigebracht werden, wie läßt sichs denn denken, daß sie ihre Kinder zwar in allen übrigen Dingen unterrichten lassen, worin sie doch auch unwissend bleiben können, ohne deswegen mit dem Tode bestraft zu werden, sie hingegen ohne alle Anweisung zur Tugend lassen, und nicht vielmehr mit möglichster Sorgfalt für dasjenige sorgen, was bei ihren Kindern Tod und Landesverweisung und Beraubung der Güter, mit einem Wort, den gänzlichen Untergang der Familien, zur Folge hat, wenn sieses nicht gelernt haben, noch zur Tugend angeführt sind? Unmöglich, Sokrates; vielmehr muß man glauben, daß sie ihre Kinder allerdings darin unterrichten, von zarter Jugend an und so ihr Leben durch,

durch, durch allerlei gute Lehren und Zurechtweisungen, die sie ihnen geben, so bald sie nur begreifen können, was ihnen vorgesagt wird. Zu diesem Zwek arbeiten ja Amme und Mutter und Pädagog und Vater selbst um die Wette, um aus dem Knaben das beste zu machen; sie nuzen jede Handlung und jedes Wort, um es ihm vor die Augen zu legen, daß dies gerecht, jenes ungerecht sey, dieses schön, jenes häßlich, dieses heilig, jenes unheilig; daß er dieses thun, jenes lassen müsse. Ist er folgsam, so freuen sie sich; wo nicht, so suchen sie ihn wie ein verbogenen und schiefen Baum durch Drohworte und Schläge wieder zurecht zu bringen.

Nachmals schicken sie ihn zu Lehrern, und verlangen, daß diese mehr Sorgfalt und Fleiß darauf wenden, daß die Kinder gute Sitten bekommen, als daß sie lesen und die Laute schlagen lernen. Eben hierauf wenden auch die Lehrer allen Fleiß. Denn so bald die Kinder mit dem Lesen zu Ende, und so weit sind, daß sie Geschriebenes eben so wohl verstehen können, wie das was bisher mündlich zu ihnen geredt wurde, so geben sie ihnen Werke von vortrefflichen Dichtern in die Hände, die sie auf ihren Bänken theils lesen theils auswendig lernen müssen; solche nämlich, die mit guten Lehren und Beschreibungen angefüllt sind, und worin die grossen Thaten alter berühmter Helden besungen werden, um den Fun-

ken der Nacheiferung in dem Knaben zu entzünden, und ihn zur Nachahmung jener grossen Männern anzuspornen. Die Lehrer auf der Laute machen es eben so, und sorgen insbesondere dafür, daß ihre Schüler sich der Besonnenheit befleissigen und vor Bubenstreichen in Acht nehmen. Und wenn diese so weit sind, daß sie einigermaßen spielen können, so lassen sie sie die schönsten Lieder lyrischer Dichter lernen, um sie auf der Laute vorzutragen; sie machen, daß Rhythmus und Harmonie sich den Seelen der Jugend innigst mittheilen müssen, damit diese nach der Art, wie sie dadurch selbst sanft, und rhythmisch und harmonisch geworden, auch einst zu reden und zu handeln geschikt sind. Denn Schönheit des Rhythmus und der Harmonie muß durchs ganze Leben des Menschen herrschen.

Ausserdem schicken Eltern ihre Kinder auch noch zum Meister der Gymnastik, damit ihre Körper in bessern Stand gesezt, und eben dadurch desto geschikter werden, dem Geist in seinen guten Verrichtungen zu dienen, und dieser nicht muthlos zu werden braucht, es sey im Kriege oder in jeder andern Lage. So machen es alle und jede Eltern, und um so mehr, je vermögender sie sind; das sind aber nur die reichsten. Dieser ihre Kinder werden am frühesten zu Lehrern geschikt, und am lezten wieder davon genommen.

Wenn sie nachmals die Schulen verlassen ha-

haben, so hält sie der Staat an, die Gesetze zu lernen, und diese als ein Muster des Lebens vor Augen zu haben, damit sie nicht blos thun, was ihnen einfällt, ohne sich um Recht und Ordnung zu bekümmern. Denn so wie Schreibmeister denjenigen ihrer Lehrlinge, die selbst noch nicht schreiben können, mit dem Schreibstift gewisse Züge vorzeichnen, und ihnen alsdann die Tafel hingeben, um die Vorschrift nachzumachen: eben so schreibt jenen der Staat Gesetze vor, die von alten weisen Gesetzgebern erfunden sind, wonach sie sich als Bürger, sie mögen gehorchen oder befehlen, richten müssen: die Uebertreter bestraft er, und diese Bestrafung führt bei euch, wie in andern Ländern, den Namen der Zurechtweisung *), weil es eine Sache der öffentlichen Rechtspflege ist, zu recht zu weisen.

Da man also im Allgemeinen und Besondern so viel Sorgfalt beweist, um die Menschen zur Tugend anzuhalten, wie kann es dir denn noch wunderbar scheinen, Sokrates, und Zweifel machen, daß die Tugend gelehrt werden könne? Darüber darf man sich so wenig wundern, daß

*) Dieser Ausdruk ist vielleicht nicht ganz bequem für κόλασις, Correctionen oder Redressirungen begangener Fehler durch Strafen, wodurch einem gezeigt wird, wo er von Recht und Ordnung abgewichen ist, und wofür er sich künftig zu hüten hat.

man sich vielmehr über das Gegentheil wundern müßte. Wie kommt es aber, daß tugendhafte Väter so häufig schlechte Söhne haben? Auch dies soll dir begreiflich werden. Die Sache gehet ganz natürlich zu, wenn das wahr ist, was ich oben gesagt habe, daß so bald ein Staat bestehen will, jeder Bürger desselben im Besiz dieser Sache, nämlich der Tugend, seyn muß. Verhält sichs hiemit wirklich so wie ich sage (und das thut es auf alle Weise — —), so, denke dir nur jedes Gewerbe oder jede Kunst, und vergleiche damit folgende Bemerkungen.

Gesezt also, es könnte kein Staat bestehen, ohne daß alle Bürger die Flöte spielten, so gut ein jeder dazu Fähigkeit hätte, und daher alle ohne Unterschied sich einander so wohl öffentlich als besonders in dieser Kunst unterrichteten, und gar nicht damit an sich hielten, sondern es vielmehr einem jeden stark verwiesen, der kein guter Flötenspieler wäre; wie in unserm Fall Niemand mit dem zurükhaltend oder geheim ist, was Gerechtigkeit und Gesezmässigkeit betrifft, welches bei andern Künsten häufig der Fall ist, in dem unsrigen aber nicht seyn kann, weil uns allen daran gelegen ist, daß jeder Bürger gerecht und tugendhaft ist, und man eben deswegen auch einem jeden gern sagt und Belehrung ertheilt über das was gerecht und gesezmässig ist — — Gesezt also, wir wären eben so geneigt, einander

in

in der Flötenkunst zu unterrichten und unsere Einsichten jedem mitzutheilen, würden alsdann die Söhne der guten Flötenspieler wohl bessere Flötenspieler werden, als die der schlechten, was meinst du, Sokrates? Ich glaube, nein! sondern wessen Sohn von Natur zu dieser Kunst das meiste Geschik hätte, der würde sich auch am meisten darin hervorthun, und umgekehrt, wessen Sohn dazu kein Geschik hätte, der würde auch wenig darin leisten. Oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers schlecht, und der Sohn eines schlechten gut werden. Indessen wären doch alle Bürger gewissermassen Flötenspieler, und geschikt in Vergleichung anderer, die von dieser Kunst gar nichts wissen.

Eben so mußt du auch denjenigen, der dir in Gesellschaft solcher Menschen, die nach Gesezen erzogen sind, der ungerechteste scheint, für gerecht und geschikt in der Gerechtigkeit halten, so bald du ihn mit Menschen vergleichst, die weder Erziehung, noch Gerichte, noch Geseze, noch irgend Anstalten haben, wodurch sie beständig angewiesen würden, sich der Tugend zu befleissigen. Denke dir nämlich unbändige Menschen, dergleichen der Dichter Pherekrates voriges Jahr am Bacchusfest auf der Bühne vorgestellt hat. Kämest du unter Wilde, wie die Misanthropen im Chor jenes Stüks, du würdest dich noch glüklich schäzen, wenn du nur einen Eury-

hat oder Phrynondas *) unter ihnen anträfest, und würdest nach der Bosheit der hiesigen Menschen zurükjammern. Jezt aber bist du verwöhnt, Sokrates. Alle Menschen sind Lehrer der Tugend, so gut jeder es seyn kann, und doch siehest du nicht einen dafür an. Es würde dir eben so gehen, wenn du einen Lehrer der griechischen Sprache suchtest; du würdest keinen zu finden glauben. Oder wenn du dich nach einem unter uns umsähest, der geschikt wäre, die Söhne guter Künstler in eben der Kunst noch weiter zu bringen, als sie sie bereits von ihrem Vater gelernt haben, so weit jeder Vater oder dessen Kunstverwandte Freunde im Stande sind, ihre Kunst zu lehren, so glaub' ich schwerlich, Sokrates, daß du einen finden würdest, der sie noch weiter brächte; leicht aber einen Lehrer für solche, die noch ganz unwissend in der Kunst sind. Eben dieses gilt von der Tugend und allen ähnlichen Dingen. Es muß uns schon lieb seyn, wenn jemand unter uns nur einigermassen, wäre es auch wenig, vor anderen geschikt ist, Anweisung zur Tugend zu geben.

Ein solcher bin ich nun, und glaube vor allen andern Menschen diejenigen Mittel entdekt zu haben, wodurch jemand ein edler und tugendhafter Mann werden kann. Diese Dinge sind des Lohns wohl werth, den ich mir geben lasse, und

*) Zwei berühmte Böſewichter. S. Suidas.

und noch mehr als das, wie meine Schüler selbst glauben. Daher mache ich es mit der Bezahlung für meine Arbeit auf folgende Art. Hat jemand meinen Unterricht genossen, so gibt er mir entweder so viel, als ich verlange; oder will er das nicht, so geht er in einen Tempel, und läßt sich mit Beschwörung der Gottheit sagen, wie viel ein solcher Unterricht werth ist, uud das gibt er mir alsdann.

Das war die Fabel, Sokrates, und das ferner die eigentliche Rede, wodurch ich dir beweisen wollte, daß die Tugend gelehrt werden kann, und die Athenienser eben dieses glauben; und daß es eben so begreiflich sey, wenn die Söhne tugendhafter Väter schlecht, schlechter aber tugendhaft werden. Dazu haben wir ein Beispiel an den Söhnen Polyklets, gleiches Alters mit diesem Paralus und Xanthipp, die gegen ihren Vater nichts sind, so wenig als die Söhne mancher andern Künstler, wenn man sie mit ihren Vätern vergleicht. Doch kann man an jenen noch nicht verzweifeln: sie können noch besser werden, denn sie sind noch jung.

Nachdem Protagoras einen solchen Reichthum von schönen Sachen vorgetragen hatte, schwieg er. Ganz entzükt über seine Rede sahe ich ihn eine ganze Weile an, in Erwartung und mit dem Wunsch, daß er noch weiter reden möchte. Da ich aber endlich inne ward, daß er

in der That ausgeredet hatte, gab ich mir alle Mühe, meine Gedanken und Lebensgeister zu sammeln, sahe mich nach dem Hippokrates um und sagte folgendes zu ihm. O Sohn des Apollodor! wie viel bin ich dir schuldig, daß du mich angetrieben hast, hieher zu gehen! Um vieles wollt' ich das nicht hingeben, was ich aus dem Munde des Protagoras gehört habe. Denn vorhin glaubte ich nicht, daß die Tugendhaften zu folge menschliches Fleisses und menschlicher Kunst tugendhaft wären; jezt aber bin ich davon überzeugt. Nur habe ich noch eine kleine Bedenklichkeit, die mir Protagoras ohne Zweifel auch leicht wird benehmen können, nachdem er uns so viele Schwierigkeiten gelöset hat. Wollte man sich über eben diese Dinge mit einem unserer Volksredner unterhalten, so würde man vielleicht eben so schöne Reden aus dem Munde eines Perikles oder jedes andern mächtigen Redners hören. Thut man aber an diese Männer noch weitere Fragen, so sind sie so stumm, wie Bücher, und wissen weder zu antworten, noch selbst zu fragen. Dahingegen berühre man den geringsten Punkt von dem, worüber sie geredet hatten, so wissen sie eine Rede zu halten, der man das Ende nicht absiehet, gleich ehernen Gefässen, an die man nur schlagen darf, damit sie in eins fort tönen, wenn man nicht die Hand daran legt. Protagoras hingegen ist ein ganz anderer Mann. Er ist geschikt, lange und schöne Reden zu hal-

ten,

ten, wie er gezeigt hat; aber eben so geschikt, mit Kürze zu antworten, wenn er gefragt wird, und wenn er selbst frägt, die Antwort abzuwarten und anzunehmen, was in der That nur wenigen gegeben ist.

Jezt also, Protagoras, bedarf ich nur noch einer kleinen Belehrung, dann hab' ich alles. Nur noch eine Frage, die ich von dir beantwortet wünsche. Die Tugend, sagst du, kann gelehrt werden. Wenn ich irgend einem Menschen hierin glauben darf, so gewiß dir. Befriedige mich aber noch über diesen Punkt, der mir in deiner Rede besonders aufgefallen ist. Du sagtest vorhin, daß Jupiter den Menschen die Gerechtigkeit und Schaam zugesandt hätte, und redetest oft von Gerechtigkeit, Mässigung und Heiligkeit, als Dingen, die zusammen genommen eine einziche Tugend ausmachten. Erkläre mir also deutlich und bestimmt, ob die Tugend als ein einfaches Ganzes zu betrachten sey, und Gerechtigkeit, Mässigung und Heiligkeit als Theile dazu gehören; oder ob alle diese eben genannten Dinge nur besondere Benennungen für eine und dieselbe Sache sind? Dies Einziche fehlt mir noch.

Prot. Deine Frage, Sokrates, ist leicht zu beantworten. Die genannten Dinge sind wirklich Theile der Tugend, die nur eine ist.

Sokr. Sind sie Theile von ihr in dem Verstande, wie zum Beispiel Mund und Nase,

Augen und Ohren Theile des Angesichts sind; oder verhalten sie sich dagegen wie die einzelnen Theile des Goldes, die sich unter einander und gegen das Ganze durch weiter nichts unterscheiden, als durch Grösse oder Kleinheit?

Prot. Auf jene Art, dünkt mich, Sokrates, daß sie sich verhalten wie die einzelnen Theile des Angesichts zum ganzen Gesicht.

Sokr. Haben denn verschiedene Menschen verschiedene Theile der Tugend, der eine diesen, der andere jenen; oder ist es nothwendig, daß so bald jemand einen davon bekommen hat, er sie alle habe?

Prot. Keinesweges. Denn mancher ist zwar beherzt, aber ungerecht; mancher gerecht, aber nicht weise.

Sokr. Also sind Weisheit und Beherztheit auch Theile der Tugend?

Prot. So sehr als etwas: und die Weisheit ist der vorzüglichste Theil.

Sokr. Ist denn jeder dieser Theile von jedem andern unterschieden?

Protag. Freilich.

Sokr. Hat jeder davon auch eine besondere Bestimmung, wie die einzelnen Theile des Angesichts? Das Auge ist z. B. nicht Ohr, noch seine Kraft zu sehen einerlei mit der Kraft des

Ohrs

Ohrs zu hören. Eben so ist jeder der übrigen Theile von jedem andern verschieden so wohl in Absicht seines Baues, als seines Vermögens, als alles übrigen. Verhält es sich eben so auch mit den Theilen der Tugend, daß der eine gar nicht der andere ist, weder an sich, noch in Absicht seines Vermögens? Muß dies nicht wirklich so seyn, wenn anders dies gebrauchte Bild passend ist?

Protag. Es ist allerdings so, Sokrates.

Sokr. Jeder verschiedene Theil der Tugend ist also nicht das was Wissenschaft, nicht das was Gerechtigkeit, nicht das was Beherztheit, nicht das was Mäßigung oder Besonnenheit, nicht das was Heiligkeit ist.

Protag. Nein!

Sokr. Laß uns gemeinschaftlich untersuchen, was diese einzelnen Theile der Tugend sind. Wir wollen mit der Gerechtigkeit den Anfang machen. Ist diese etwas Wirkliches oder nicht? Mir scheint sie es; dir auch?

Protag. Auch mir.

Sokr. Wie nun? wenn jemand an uns beide die Frage thäte: Saget mir doch, Protagoras und Sokrates, ist dieses Wirkliche, was ihr eben Gerechtigkeit nanntet, an sich gerecht oder ungerecht? so würde ich antworten: Gerecht!

recht! und dein Bescheid? würde er einerlei seyn mit dem meinigen, oder anders?

Protag. Kein anderer!

Sokr. Meine Antwort auf jene Frage wäre also, die Natur der Gerechtigkeit ist gerecht zu seyn. Die deinige ebenfalls?

Protag. Ja!

Sokr. Thäte jener nun dieselbe Frage in Absicht der Heiligkeit, so würden wir, glaub' ich, dieselbe Antwort geben, nicht wahr?

Protag. Ja!

Sokr. Auch diese, würd' es heissen, ist also, eurer Meinung nach, etwas Wirkliches? Soll ich ja oder nein antworten?

Protag. Ja!

Sokr. Ist nun eben dieses Wirkliche, eurer Behauptung zu folge, von der Natur des Unheiligen oder des Heiligen? Ich für meine Person würde über diese Frage unwillig werden. Rede gewissenhaft, guter Freund, würde ich sagen. Wo fände sich sonst etwas heiliges in der Welt, wenn die Heiligkeit selbst nicht heiliger Natur seyn sollte? Und würdest du nicht eben so antworten?

Protag. Allerdings!

Sokr. Wenn er uns hierauf nun weiter

so

so fragte. Wie redetet ihr kurz vorhin? habe ich euch auch recht verstanden? Wie es mir vorkam, sagtet ihr, daß die einzelnen Theile der Tugend in dem Verhältniß gegen einander stünden, daß keiner einerlei mit dem andern wäre, nicht wahr? so würde ich ihm antworten: du hast uns übrigens recht wohl verstanden, nur darin irrest du, daß du glaubst, diese Behauptungen wären auch die meinigen. Sie gehören blos dem Protagoras, der sie mir als Antwort auf meine Frage gegeben hat. Wenn er nun sagte: Sokrates hat Recht! Du bist es also, Protagoras, der behauptet, daß kein Theil der Tugend mit dem andern einerlei sey? Dies ist deine Meinung? was würdest du ihm denn zur Antwort geben?

Protag. Allerdings ist sie es, würd' ich ihm antworten.

Sokr. Wenn er uns aber, nach dieser Erklärung, Protagoras, noch folgende neue Frage vorlegte, was würden wir ihm denn zur Antwort geben? Nämlich: Die Heiligkeit ist also nicht das Wirkliche, was gerecht ist, noch die Gerechtigkeit das was heilig ist, sondern etwas das nicht heilig ist: die Heiligkeit ist also etwas Nichtgerechtes, und die Gerechtigkeit etwas Nichtheiliges: meinst du das nicht? Was würden wir, sag' ich, auf diese Frage antworten? Ich für meine Person würde sagen, daß die

Ge-

Gerechtigkeit so wohl heiliger, als die Heiligkeit gerechter Natur sey. Auch für dich, wenn du nichts dagegen hättest, würde ich eben das antworten, nämlich daß Gerechtigkeit und Heiligkeit völlig dasselbe, oder jenes diesem doch höchst ähnlich sey; und daß keine zwei Dinge so nahe an einander grenzen, als Gerechtigkeit an Heiligkeit, und Heiligkeit an Gerechtigkeit. Du wirst nun selbst wissen, ob du mit dieser Antwort in deinem Namen zufrieden seyn kannst, oder nicht.

Protag. Das bin ich eben nicht, Sokrates. Denn ich glaube nicht, daß man so geradezu einräumen müsse, daß Gerechtigkeit heilig und Heiligkeit gerecht sey; sondern zwischen beiden scheint noch ein gewisser Unterschied Statt zu finden. Doch was macht es? Wenn du willst, so mag uns Gerechtigkeit heilig, und Heiligkeit gerecht seyn.

Sokr. Mir nicht. Ich habe nichts zu schaffen mit dem: Wenn du willst, oder wenn es dir so gefällt; sondern jeder von uns beiden, ich selbst und du selbst, muß überführt werden. Indem ich aber sage ich und du (d. i. meine und deine Meinungen müssen aufs reine gebracht werden), merk' ich, daß die Untersuchung am besten auf die Weise angestellt wird, wenn wir das Wenn weglassen.

Protag. Freilich kann man sagen, daß die Gerechtigkeit der Heiligkeit gewissermassen ähnlich sey. Denn jedes ist jedem in etwas ähnlich. Das Weisse grenzt so oder so ans Schwarze, das Harte ans Weiche. Eben so alle übrige einander entgegengesezte Dinge. Selbst die Theile des Angesichts, von denen wir vorhin sagten, daß jeder davon, sowohl an sich als in Absicht seines eigenthümlichen Vermögens, vom andern unterschieden sey, haben eine gewisse Aehnlichkeit mit einander, so daß der eine gewissermassen wie der andere ist. In diesem Verstande könntest du, wenn du wolltest, beweisen, daß alles in der Welt einander ähnlich sey. Allein man darf doch nicht Dinge von einiger Aehnlichkeit, so gering sie auch sey, darum selbst ähnlich; noch Dinge von einiger Unähnlichkeit unähnlich nennen.

Sokr. Dieser Ausspruch sezte mich in Verwunderung. Scheint es dir denn, sagte ich, daß das Gerechte und Heilige in keinem andern Verhältniß gegen einander stehe, als daß eins dem andern nur um ein sehr geringes ähnlich ist?

Protag. Für so ganz gering halte ich diese Aehnlichkeit zwar nicht, aber auch nicht für so groß, wie du sie dir einzubilden scheinst.

Sokr. Nun diesen Punkt bei Seite! ich sehe, er macht dich mißvergnügt. Wir wollen

da.

dafür einen andern aus deinen Angaben vornehmen.

Nennst du nicht eine gewisse Sache Unbesonnenheit, und zwar das, wovon Weisheit gerade das Gegentheil ist?

Protag. Ja!

Sokr. Wenn die Menschen dem was recht und heilsam ist, gemäß handeln, scheinen sie dir dann mit Besonnenheit zu handeln; oder wenn sie das Gegentheil thun?

Protag. In jenen Fall mit Besonnenheit!

Sokr. Besonnenheit macht sie also besonnen?

Protag. Nothwendig.

Sokr. Die also unrecht handeln, handeln unbesonnen, und sind eben dadurch nicht besonnen, daß sie so handeln?

Protag. Auch das?

Sokr. Unbesonnen handeln ist also das Gegentheil von besonnen?

Protag. Ja!

Sokr. Was also unbesonnenerweise geschiehet, geschiehet vermöge der Unbesonnenheit; und was besonnenerweise, vermöge der Besonnenheit?

Protag.

Protag. O ja!

Sokr. Eben so auch, was durch Stärke geschiehet, geschiehet stark, und was durch Schwäche, schwach?

Protag. Ich glaub' es.

Sokr. Und was mit Geschwindigkeit, geschwind; was mit Langsamkeit, langsam?

Protag. Ja!

Sokr. Dieselbe Art der Handlung geschiehet also durch Dasselbe; und die entgegengesezte, durch das Entgegengesezte?

Protag. Ohne Zweifel.

Sokr. Wohlan! Gibt es etwas Schönes?

Protag. Ja!

Sokr. Ist das Gegentheil davon etwas anders, als das Häßliche?

Protag. Nichts anders.

Sokr. Gibt es auch etwas Gutes?

Protag. Ja!

Sokr. Und ist das Gegentheil davon nicht das Böse?

Protag. Freilich!

Sokr. Gibt es ferner etwas Hohes oder Feines in der menschlichen Stimme?

Protag. Ja!

Sokr. Und ist das Gegentheil von diesem Hohen oder Feinen etwas anders, als das Grobe oder Tiefe?

Protag. Nichts anders.

Sokr. So hat denn jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil, oder viele?

Protag. Nur eins.

Sokr. Nun so laß uns einmal kurz übersehen, worüber wir uns einverstanden haben. Wir sind darüber eins, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe, und nicht viele.

Protag. Das sind wir.

Sokr. Auch, daß jede entgegengesezte Handlung etwas Entgegengesetztes zum Grunde habe.

Protag. Ja!

Sokr. Auch, daß unbesonnen handeln das Gegentheil sey von besonnen handeln.

Protag. Auch das!

Sokr. Daß also jede besonnene Handlung von Besonnenheit; jede unbesonnene von Unbesonnenheit komme.

Protag. Ohne Zweifel!

Sokr. Wenn nämlich entgegengesezt gehandelt wird, so muß auch das entgegengesezt seyn, wodurch gehandelt wird, nicht wahr?

Protag. Allerdings!

Sokr. In jenem Fall aber wird durch Besonnenheit, in diesem durch Unbesonnenheit gehandelt, nicht wahr?

Protag. Ja!

Sokr. Entgegengesezt?

Protag. Ja sehr!

Sokr. Also durch entgegengesezte Dinge?

Protag. Ohne Zweifel.

Sokr. Unbesonnenheit wäre also das Entgegengesezte von Besonnenheit?

Protag. Es scheint!

Sokr. Du weißt doch, daß wir oben annahmen, daß Unbesonnenheit der Weisheit entgegengesezt sey?

Protag. Das weiß ich!

Sokr. Auch, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe?

Protag. Auch das!

Sokr. Eine von beiden Behauptungen müssen wir fahren lassen: welche willst du? diese, daß jedes Bestimmte nur ein bestimmtes Gegentheil habe; oder jene, wonach angenommen wurde, daß Besonnenheit, als ein besonderer Theil der Tugend, von Weisheit, ebenfalls einem be-

sondern Theile der Tugend, verschieden sey? und daß jeder dieser beiden Theile von dem andern nicht nur verschieden, sondern demselben auch unähnlich sey, so wohl an sich als in Absicht seines bestimmten Vermögens, auf eben die Art, wie die einzelnen Theile des Angesichts? Welche von diesen beiden Behauptungen sollen wir also fahren lassen? Denn beides zusammen stimmt nicht musikalisch, weder melodisch noch harmonisch, mit einander überein. Wo fände sich hier nämlich der geringste Gleichlaut, wenn es eben so wahr seyn soll, daß jedes bestimmte Etwas nur ein bestimmtes Gegentheil hat und nicht mehrere; als, daß die Unbesonnenheit, die doch nur Eins ist, so wohl Weisheit als Besonnenheit zum Gegentheil habe? Ist dem nicht so, Protagoras? was meinst du?

Protag. Es muß wohl! Er sagte dieses nicht ohne Zwang.

Sokr. So wäre denn Besonnenheit und Weisheit nur Eins. Eben so schien es uns vorhin auch, daß Gerechtigkeit und Heiligkeit fast nur dasselbe wären.

Wohlan denn, Protagoras! Laß uns nicht verdrossen seyn, auch das Uebrige noch aus einander zu sezen.

Wenn ein Mensch ungerecht handelt, scheint

er

er dir denn besonnen zu seyn, indem er ungerecht ist?

Protag. Ich würde mich schämen ja! zu sagen, Sokrates; aber die meisten Menschen sind der Meinung.

Sokr. An wen soll ich also meine Rede richten? an diese meisten, oder an dich?

Protag. Wenn es dir gefällt, zuerst gegen diese Behauptung der meisten.

Sokr. Es gilt mir gleich, ob du oder andere diese Meinung hegen, wenn du mir nur antwortest. Ich will nur, daß die Sache selbst untersucht wird. Vielleicht werden wir beide dadurch zugleich mit geprüft, ich als Fragender und du als Antwortender.

Hiebei stellte sich Protagoras anfangs so und so, um die Sache von sich abzulehnen, weil die Untersuchung sehr schwierig sey. Endlich aber verstand er sich doch dazu, mir zu antworten.

Ich komme also auf meine obige Frage. Antworte mir.

Scheinen einige Menschen dir besonnen zu seyn, indem sie ungerecht handeln?

Protag. Sie mögen es!

Sokr. Ist besonnen seyn dir nicht so viel als klug seyn?

Protag. Ja!

Sokr. Klug seyn aber so viel als wohl wissen, daß einer gut wählet, indem er sich entschließt, ungerecht zu handeln?

Protag. Es mag seyn!

Sokr. Nur in dem Fall, wenn solchen Leuten die Ungerechtigkeit gelingt, oder auch, wenn sie ihnen mißlingt?

Protag. Wenn sie ihnen gelingt!

Sokr. Hältst du gewisse Dinge für gut?

Protag. Das thue ich!

Sokr. Solche, die den Menschen nüzlich sind?

Protag. Beim Jupiter! ich nenne manche Dinge gut, wenn sie gleich den Menschen nicht nüzlich sind.

Sokr. Hier machte mir Protagoras ein saures Gesicht, und kämpfte mit sich selbst; es schien ihm gar nicht recht, daß er weiter antworten sollte. Da ich ihn also in dieser Stimmung sahe, brauchte ich Vorsicht, und fragte ihn ganz sanft: sind die Dinge, Protagoras, die du gut nennst, von der Art, daß sie nur dem Menschen nicht nüzlich sind; oder solche, die ganz und gar zu nichts nüzen?

Protag. Keinesweges! Ich weiß vielmehr, daß es viele (gute) Dinge gibt, die den Menschen nicht nüzlich sind, wie manche Speisen und Getränke,

tränke, Arzeneien und tausend andere; daß hingegen andere ihnen nüzlich sind. Wiederum gibt es welche, die den Menschen weder nüzlich noch schädlich, Pferden aber beides sind. Andere, die blos Ochsen, noch andere, die blos Hunden, und wiederum andere, die weder Ochsen noch Hunden, sondern den Bäumen nüzlich sind, so wie es auch welche gibt, die zwar den Wurzeln eines Baums gut thun, seinen Zweigen und Sprossen aber schaden. Z. B. der Mist ist für alle Pflanzen gut, wenn er an die Wurzeln gelegt wird, wollte man aber die Zweige und Sprößlinge damit bedecken, so würden sie ganz verderben. Eben so ist das Oel allen Pflanzen durchaus schädlich, und dem Haar der unvernünftigen Thiere gleichfalls sehr nachtheilig, nur dem menschlichen nicht, dem es vielmehr, wie seinem ganzen Leibe, wohl thut.

Daher ist das Gute sehr mannichfaltig und vielerlei, so daß dieselbe Sache für den Menschen gut oder höchst schädlich ist, je nachdem sie äusserlich oder innerlich gebraucht wird. Deswegen verbieten auch alle Aerzte den Kranken das Oel, oder erlauben doch nur so wenig davon, als höchst nöthig ist, um gewissen Speisen und Gerichten das Unangenehme und Widrige zu benehmen, was sonst dem Geruche widersteht.

Nachdem er nun so ausgeredet hatte, rie-

ihm alle den lautesten Beifall zu. Ich aber fing an.

Protagoras, ich bin ein sehr vergeßlicher Mensch. Wenn mir einer auch noch so lange vorredet, so weiß ich am Ende doch nicht, wovon die Rede ist. Gesezt nun, du hättest einen Harthörigen vor dir, und müßtest doch mit ihm reden, so würdest du es für nöthig halten, deine Stimme etwas stärker anzustrengen, als wenn du mit andern zu thun hättest. So mache es auch in diesem Fall, da du mit einem Gedächtnißschwachen zu thun hast. Schneide mir die Antworten kürzer zu, wenn ich dir nachkommen soll.

Protag. Wie verstehst du das? Soll ich die Antworten kürzer fassen, als sie seyn müssen?

Sokr. Keinesweges.

Protag. Sondern so lang, wie sich gehört?

Sokr. Ja!

Protag. So lang also, wie es mir scheint, daß sie seyn müssen; oder wie es dir scheint?

Sokr. Ich habe ja gehört, daß du geschikt seyst, und auch andere geschikt machest, über denselben Gegenstand so wohl sehr lange zu reden, und zwar so lange, daß man dem Ende vergeblich entgegen siehet; als auch, dich so kurz zu

fassen, als kein Mensch sich fassen kann. Willst du also mit mir reden, so bediene dich dieser lezten Manier, nämlich der Kürze.

Protag. Guter Sokrates! Ich habe schon mit so manchem Worte gewechselt. Hätte ich aber das thun wollen, was du von mir verlangst, nämlich so reden, wie mein Gegner es haben wollte, so hätt' ich noch keinen einzichen stumm disputirt, und der Name Protagoras wäre das nicht unter den Nationen Griechenlands, was er nun ist.

Sokr. Da ich sahe, daß Protagoras mit seinen obigen Antworten selbst nicht zufrieden war (weil er sich dadurch etwas vergeben zu haben glaubte), und keine Lust haben würde, mir weiter zu antworten, so glaubte ich, daß es meine Sache nicht sey, länger in dieser Gesellschaft zu bleiben, und sagte daher zu ihm: Ich verlange nicht, Protagoras, daß du gegen deine Neigung die Unterredung mit mir fortsezest. Willst du mit mir so reden, daß ich dir folgen kann, so bin ich immer bereit. Du bist ja geschikt, wie andere dir nachrühmen und du selbst von dir sagst, in Unterredungen eben so wohl weitläuftig als kurz zu seyn, denn du bist weise! Da ich aber unfähig bin, lange Reden zu fassen, so sehr ich es auch wünschen möchte; so solltest du dich hierin nach mir bequemen, da du beides in deiner Gewalt hast, wenn dir an unserm Ver-

kehr etwas gelegen wäre. Weil du dazu aber keine Lust hast, und ich jezt keine Zeit habe, deine langen Reden, die du mir vorhalten würdest, abzuwarten, denn ich muß sonst wohin; so empfehle ich mich. Sonst hätt' ich wohl Lust, dir recht lange zuzuhören.

Mit diesen Worten stand ich auf und wollte weggehen. Ich hatte mich aber kaum vom Stuhl aufgehoben, so ergriff mich Kallias an beiden Seiten, indem er meine rechte Hand und die linke Seite meines Mantels faßte, und sagte: Wir lassen dich nicht, Sokrates. Denn bist du einmal weg, so ist uns diese schöne Unterredung abgeschnitten. Bleibe also, Sokrates, ich bitte dich. Ich höre nichts in der Welt lieber, als ein Gespräch zwischen dir und dem Protagoras. Gönne daher der ganzen Gesellschaft dieses Vergnügen.

Ich gab ihm, da ich bereits aufgestanden war, um wegzugehen, folgende Antwort: Sohn des Hipponikus, deinen Hang nach Weisheit hab' ich immer bewundert, und auch jezt lobe ich ihn und freue mich darüber. Ich würde daher auch deiner Bitte gern Gehör geben, wenn sie nicht mehr verlangte, als in meinen Kräften steht. Allein was du von mir verlangst, wäre eben so, als wenn du mich aufforderst, mit dem Schnellläufer Krison von Himere, der noch in der Blüte seines Alters ist, einen Wettlauf anzustellen; oder einem von den Läufern der

lan-

langen Rennbahn oder der täglichen Läufer (Hemerodromen) es gleich zu thun. Ich wünschte mehr als du, würde ich dir sagen, daß ich diesem im Lauf nachkommen könnte. Allein ich kann es nicht. Willst du aber doch gern das Schauspiel haben, daß ich und Krison zusammen laufen, so bitte diesen, daß er sich nach mir bequemt. Denn ich kann nicht schnell, er aber langsam laufen. Eben so sag' ich, willst du mich mit dem Protagoras gern reden hören, so bitte diesen, daß er sichs gefallen lasse, wie er zuerst that, mir auf bestimmte Fragen kurz und bestimmt zu antworten. Denn was wäre es sonst für eine Unterredung? Ich sollte glauben, dialogische Unterhaltungen und lange Reden wären zwei ganz verschiedene Dinge.

Kallias. Du siehest aber doch, Sokrates, daß Protagoras nichts ungebührliches verlangt; er will nur so lange fortreden, als er es für gut findet, und dir eben diese Freiheit lassen.

Hier nahm Alkibiades das Wort, und sagte:

Alkib. Du redest nicht fein, Kallias. Unser Sokrates erklärt sich ja unfähig zu langen Reden, und läßt hierin dem Protagoras gern den Vorzug. Was aber die dialektische Geschicklichkeit anbetrifft, nämlich die Kunst, auf die Gründe der Sache zu führen, und Red' und

Ant-

Antwort zu geben, wie es treffend ist, so glaub' ich nicht, daß er hierin so leicht einem andern den Vorzug einräumen dürfte. So bald also Protagoras gestehet, daß er dem Sokrates in dieser Kunst nicht gleich komme, so ist Sokrates zufrieden. Will er aber auch im Besitz dieser Kunst seyn, so mag er es versuchen. Er frage und antworte: halte aber nicht auf jede Frage eine lange Rede. Dadurch ziehet er den Faden der Unterredung nur seitwärts, will sich auf keine bestimmte Antworten einlassen, sondern redet so lange fort, bis keiner von den Zuhörern mehr weiß, worüber eigentlich die Frage war. Was indessen den Sokrates betrifft, so will ich für ihn gut sagen, daß er nicht vergessen werde, wovon die Rede war, wenn er gleich sagt, daß er schwach am Gedächtniß sey. Dies ist nur Scherz. Ich halte daher die Bedingung, die Sokrates macht, für billiger, weil es sehr darauf ankommt, daß jeder seine wahre Meinung an den Tag legt.

Auf diesen Ausfall des Alkibiades erwiederte, wenn ich nicht irre, Kritias:

Krit. Ihr, meine Freunde, Prodikus und Hippias! es scheint mir, daß Kallias zu sehr für den Protagoras eingenommen ist. Dagegen wird Alkibiades allzeit heftig, so bald er eine Parthei ergriffen hat. Wir andern aber dürfen keinem zu Gunst reden, weder dem Sokrates noch Protagoras; sondern uns liegt sehr da-

daran, daß ihr nicht mitten in der Unterredung aus einander gehen: wir müssen sie beide um die Fortsezung bitten.

Nachdem er dies gesagt hatte, fing Prodikus an:

Prod. Ich billige, was du eben sagtest, Kritias. Diejenigen, welche solchen Unterredungen mit beiwohnen, müssen beide Partheien anhören, die eine so gut wie die andere, obgleich die eine nicht so sehr als die andere. Beides ist nämlich nicht einerlei *). Man muß zwar beide Partheien hören, aber der einen mehr Ohr, als der andern, schenken: dem Einsichtsvollern mehr, dem Unwissendern weniger.

Ich hätte es also selbst gern, Protagoras und Sokrates, daß ihr euch dazu verstündet, über euren Gegenstand noch ferner zu disputiren, aber nicht zu zanken. Disputiren können auch Freunde mit einander, und sich doch gut bleiben; zanken aber thun nur solche, die einander abgeneigt sind und übel wollen. Auf diese Art möchte

die

*) In diesem und dem folgenden wird die pedantische Distinctionssucht des Sophisten Prodikus gezeichnet, der in dieser spizfindigen Kunst wenig seines gleichen hatte. Er machte bei jeder Gelegenheit Gebrauch davon, suchte oft in den gleichlautendsten Redensarten Unterschiede zu zeigen, die Niemand erwartet hätte. Er selbst that sich auf diese Kunst an meisten zu gute und suchte einen Hauptheil seines Ruhms darin.

die Unterredung am besten gehen. Ihr, als Redner, hättet den Vortheil, daß wir Zuhörer euch Beifall, aber nicht Lob ertheilten. Denn Beifall gründet sich auf ein Bewußtseyn in den Seelen der Zuhörer, ohne Blendwerk; Lob aber gemeiniglich auf Schmeichelei in Worten, wodurch man dem andern vorlügt, was man doch nicht von Herzen meint. Wir hingegen, als Zuhörer, hätten daran unsere Freude, aber nicht Vergnügen: denn Freude ist ein Genuß des Geistes, wenn er etwas neues lernt und selbst an der Weisheit Theil nimt; Vergnügen aber genießt der Körper, wenn er sich durch Speisen und andere Dinge erquikt.

Diese Rede des Prodikus fand bei dem größten Theile der Gesellschaft viel Beifall.

Nach dem Prodikus fing der weise Hippias folgender massen an zu reden.

Hipp. Meine Herrn! Ich betrachte sie, so viel ihrer hier sind, insgesammt als Verwandte, als Blutsfreunde und als Mitbürger, zwar nicht nach dem bürgerlichen Gesez, wohl aber nach den Banden der Natur. Denn was thut uns das bürgerliche Gesez, da jedes Aehnliche mit dem Aehnlichen durch die Natur selbst verwandt ist, obgleich das Gesez, dieser Tyrann der Menschen, die Natur so häufig unterdrükt und nach sich zwingt. Uns also, meine Herren! würde es wahrhaftig keine Ehre bringen, die

wir

wir die Natur der Dinge kennen, die wir die Weisesten in ganz Griechenland sind, und zu diesem Zwek uns hier in Athen, dem Heiligthume der Weisheit, versammelt haben, ja noch dazu in dem glanzvollesten und glükseligsten Hause dieser weltberühmten Stadt beisammen sind, — wenn wir als solche Männer im geringsten uns auf einer Seite zeigen wollten, die unsere Grösse und unsern Ruhm verdunkeln könnte, ich meine, wenn wir uns zankten als Kerls vom gemeinsten Schlage.

Ihr also, Protagoras und Sokrates, ich bitte und rathe euch freundschaftlich, daß ihr euch schmiegen wollt unter uns als gleichsam höhere Mittelspersonen, die euch zusammen vereinigen werden. Zu diesem Zwek darf es dir nicht mißfallen, Sokrates, wenn Protagoras eben nicht die strengste dialogische Genauigkeit beobachtet, und so ganz kurze Antworten giebt, wie du sie etwa verlangst, ausser wenn es ihm selbst so gefiele; sondern du mußt seiner Rede mehr Freiheit schenken, und ihr den Zügel schiessen lassen, damit sie mit mehr Glanz und Majestät vor uns erscheine. Aber auch du, Protagoras, darfst nicht alle Segel aufspannen, und mit vollem Winde in den Ocean der Beredsamkeit ausfliegen, wo kein festes Land mehr zu sehen ist. Vielmehr müsset ihr beide die Mittelstrasse halten. Gefällt euch das, und wollt ihr mir Gehör

hör geben, so wählt euch einen Schiedsrichter, einen Aufseher, einen Obersten, der darauf sehe, daß jeder von euch das Mittelmaaß im Reden nicht überschreite.

Hiemit war die ganze Gesellschaft zufrieden und jeder gab seinen Beifall. Kallias sagte insbesondere, man würde mich nicht weglassen, und alle baten, ich möchte einen Schiedsrichter wählen.

Ich erwiederte dagegen, daß es unanständig seyn würde, für unsere Unterredung einen Schiedsrichter anzusezen. Denn, sagt' ich, wählt man einen schlechtern, als wir selbst sind, so wäre es ja unbillig, daß Bessere einen Schlechtern zum Oberaufseher hätten. Wäre er aber uns gleich, so hätte auch dies seine Unbequemlichkeit. Denn einer, der uns gleich ist, wird eben das thun, was wir thun, uud dann ist die Wahl überflüssig. Doch ihr werdet einen bessern wählen. Ich muß euch aber sagen, daß ich es in der That für unmöglich halte, einen zu finden, der weiser als Protagoras wäre. Gesezt aber ihr wähltet einen, der zwar nicht besser wäre, den ihr aber dafür erklärtet, so müßte auch dies beleidigend für den Protagoras seyn, als hielte man ihn für einen so schlechten Mann, der einen Aufseher brauchte. Mir gilt freilich die Sache gleich. Hört indessen, was ich thun will, damit eurem Verlangen ein Genüge geschehe,

he, und unsere Unterredung sich wieder erneuere.

In dem Fall nämlich, daß Protagoras nicht Lust hat, der Antwortende zu seyn, so mag er fragen und ich will antworten; ihm zugleich auch zeigen, wie ich glaube, daß einer antworten müsse, wenn er gefragt wird. Wenn ich ihm alsdann alle Fragen beantwortet habe, die er mir vorzulegen Lust und Belieben findet, so muß er sich auch dazu verstehen, eben dieses in Absicht meiner zu thun. Findet er sich alsdann abgeneigt, mir bestimmt zu antworten auf das, warum ich ihn frage, so werden wir zusammen, ich und ihr, dieselbe Bitte an ihn thun, die ihr an mich gethan habt, nämlich daß er doch die Gesellschaft nicht verderben wolle. Hierzu braucht es nun keines besondern Oberaufsehers, sondern ihr insgesammt werdet dieses Amt verwalten.

Hiemit war die ganze Versammlung zufrieden. So ungern übrigens Protagoras daran wollte, mußte er sich doch endlich dazu verstehen, mich zu fragen; und wenn er genug gefragt hätte, mir ebenfalls Bescheid zu thun durch kurze Antworten auf Fragen, die ich ihm vorlegen würde.

Er fing also auf folgende Art an zu fragen.

Protag. Ich glaube, Sokrates, daß das Wichtigste, was einer lernen kann, darin bestehet, in Versen wohl bewandert zu seyn, das heißt, genau zu wissen, was in den Werken der Dichter gut oder schlecht ist, die Gründe davon aus einander sezen zu können, und Red' und Antwort darüber zu geben. Meine iezige Frage betrifft eben das, wovon wir vorhin geredet haben, nämlich die Tugend; nur mit dem Unterschied, daß ich diesen Gegenstand auf die Poesie anwende. Simonides sagt in einem seiner Gedichte an den Skopas, den Sohn Kreons aus Thessalien, daß es sehr schwer sey, in Wahrheit ein rechtschaffener Mann zu werden, vollkommen an Händen und Füssen und Geist, geschaffen ohne Fehl. Kennst du das Lied, oder soll ichs dir von Anfang zu Ende hersagen [2])?

Sokr. Das brauchts nicht. Ich kenne das Lied, und habe es mit Fleiß studirt.

Protag. Wohl! Was hältst du denn davon? Redet der Dichter gut und wahr, oder nicht?

Sokr. Sehr gut und richtig!

Protag.

---

2) Diese seltsame und langweilige Frage soll zeigen, daß ein Sophist, wie Protagoras, gar nicht im Stande war, sokratische Fragen zu thun, sondern sogleich in Deklamation verfiel, so bald er nur einen Versuch der Art machen wollte.

Protag. Scheint dir ein Dichter denn gut zu reden, wenn er sich selbst widerspricht?

Sokr. Nicht gut!

Protag. So denke besser nach.

Sokr. Bester Mann, ich habe schon genug nachgedacht.

Protag. Weißt du denn, daß der Dichter in eben diesem Liede weiter hin sagt: Ich billige nicht, was Pittakus sagt, so weise der Mann auch war, daß es schwer sey, ganz tugendhaft zu seyn. Merkst du nun, daß derselbe Dichter dies leztere so gut wie jenes sagt?

Sokr. O ja!

Protag. Scheint es dir denn, daß beides sich zusammen reine?

Sokr. Ich glaube ja!

Hier fürchtete ich, er möchte gleich wieder etwas neues sagen, und kam ihm daher durch die Frage zuvor: Scheint dir das nicht so?

Protag. Wie könnte ich glauben, daß ein Dichter mit sich selbst übereinstimme, der beides zugleich sagt? Denn im Anfange nimt er selbstan, daß es schwer sey, daß jemand in Wahrheit ein tugendhafter Mann werde; bald darauf aber vergißt er in eben dem Gedicht, was er kurz vorher

gesagt hatte, und tadelt den Ausspruch des Pittakus, der doch mit ihm einerlei sagt, daß es schwer sey, ganz tugendhaft zu seyn, und erklärt, daß er diese Worte nicht billige, die doch dasselbe sagen. Indem er also denjenigen verdammt, der mit ihm einerlei sagt, so verdammt er ja offenbar sich selbst. Einer von seinen beiden Aussprüchen ist also falsch; entweder der erstere oder der leztere.

Sokr. Nachdem er dies gesagt hatte, konnte sich die Gesellschaft nicht halten, ihm den lautesten Beifall zuzujauchzen. Dieser Ungestüm, womit sein Lob erschallte, brachte mich anfangs so von Sinnen, als wenn mir ein starker Faustfechter den gewaltigsten Knuff gegeben hätte. Darauf aber wandte ich mich an den Prodikus, in Wahrheit, blos um Zeit zu gewinnen, dem Sinn der Worte des Dichters etwas nachzudenken. Ich sagte ihm also: Simonides ist dein Landsmann, Prodikus: du mußt dich also seiner annehmen. Indem ich dich aber zu Hülfe rufe, glaube ich es eben so zu machen, wie Skamander beim Homer, da er vom Achill geängstet wurde, und deswegen den Simois zu Hülfe rief und sagte: Liebster Bruder, laß uns doch beide der Gewalt dieses Mannes entgegen kämpfen *). Auch ich suche daher iezt deinen Beistand, damit nicht Pro-

*) Il. B. 21.

Protagoras den Simonides überwältige. In der That bedarf es bei Vertheidigung des Simonides deiner vortrefflichen Wissenschaft (Musenkunst), wonach du die feinsten Distinctionen zu machen weißt, z. B. zwischen Wollen und Begehren, die dir nicht dasselbe sind, und vielen andern Dingen der Art, wie du vorhin Proben davon gegeben hast. Siehe also, ob du hierin mit mir einerlei Meinung bist. Es scheint mir nämlich nicht, daß Simonides sich selbst widerspreche. Doch erkläre du deine Meinung zuerst, Prodikus. Hältst du Seyn und Werden für einerlei, oder für verschieden?

Prod. Allerdings für verschieden!

Sokr. Erklärt Simonides im ersten der angeführten Aussprüche nicht seine eigene Meinung, wenn er sagt, daß es schwer sey, in Wahrheit ein tugendhafter Mann zu werden?

Prod. Du hast Recht, Sokrates.

Sokr. Er tadelt hingegen den Pittakus, der nicht, wie Protagoras glaubt, einerlei mit ihm sagt, sondern etwas verschiedenes. In der That sagt Pittakus nicht, daß es schwer sey, ein tugendhafter Mann zu werden, welches Simonides sagt; sondern, ein tugendhafter Mann zu seyn. Nun aber ist Seyn und Werden nicht einerlei, Protagoras: das behauptet Prodikus.

Ist aber Seyn und Werden nicht dasselbe, so widerspricht sich auch Simonides nicht. Vielleicht denken Prodikus und viele andere hierin mit dem Hesiodus gleich, welcher sagt *), daß es schwer sey, ein tugendhafter Mann zu werden. Denn, nach ihm, haben die Götter den Pfad der Tugend mit Schweiß belegt. Sobald einer aber die Höhe erstiegen hat, wird der Weg eben und leicht, so schwer es auch war, dahin zu gelangen.

Dies hörte Prodikus mit Wohlgefallen an, und prieß mich. Protagoras aber erwiederte:

Protag. Du willst vertheidigen, Sokrates, und machst die Sache noch ärger.

Sokr. Dann habe ich es übel gemacht, Protagoras, und bin ein lächerlicher Arzt, der, indem er die Krankheit heilen will, eine noch grössere herbei führt.

Protag. Eben das hast du gethan!

Sokr. In wie fern denn?

Protag. Der Dichter müßte ja höchst unwissend seyn, wenn er einen so ungereimten Ausspruch thun wollte, daß der Besitz der Tugend leicht

*) Oper. et Dies. v. 287.

leicht sey, da doch eben dieses unter allem das Schwerste ist, wie jederman glaubt.

Sokr. Wahrhaftig! es ist ein Glük, daß Prodikus iezt hier ist. Ohne Zweifel, Protagoras, ist die Weisheit des Prodikus alt und göttlich; denn sie fängt mit dem Simonides 3) an, oder ist gar noch älter. So sehr du auch in vielen andern Dingen erfahren bist, zeigst du dich hierin doch unwissender, als ich; das macht, weil ich den Prodikus zum Lehrer habe. Du scheinst mir nicht zu bemerken, daß Simonides den Ausdruk schwer vielleicht in einem andern Sinn genommen habe, als worin du ihn nimst, und daß es hiemit eben so sey, wie mit dem Ausdruk δεινος, gewaltig, furchtbar 4), weswegen Prodikus mir bei jeder Gelegenheit Verweise gibt, so oft ich ihn als ein Beiwort von dir oder einem andern gebrauche, um etwas Lobenswürdiges da-

3) D. i. was er eben behauptet, hat schon Simonides gesagt, oder wohl gar schon ein älterer Dichter.

4) Diese ganze Argumentation, die aber blos die spizfündige Distinctionssucht des Prodikus lächerlich machen soll, läßt sich in der Uebersezung aus Mangel eines völlig gleichlautenden, und eben so vieldeutigen Ausdruks nicht ganz ausdrücken. Denn das δεινος wird im guten und bösen Verstande von jeder Grösse, Stärke und Heftigkeit, es sey worin es wolle, gebraucht. Jeder Mensch heißt δεινος bei dem man viel denkt, d. i. der grosse Kräfte oder Fertigkeiten hat, von welcher Art sie auch seyn mögen.

durch zu bezeichnen. Wenn ich z. B. sage, Protagoras ist ein weiser und furchtbarer Mann! so frägt er mich, ob ich mich nicht schämte, gute Dinge δεινα, furchtbar, zu nennen? Das Furchtbare (το δεινον), sagt er, wird nicht im guten Verstande genommen. Denn im gemeinen Leben sagt man doch nicht, ein furchtbarer Reichthum, ein furchtbarer Friede, eine furchtbare Gesundheit; sondern eine furchtbare Krankheit, ein fürchterlicher Krieg, eine fürchterliche Armuth, weil das Fürchterliche allzeit etwas Böses oder Gefährliches ist. Eben so nehmen vielleicht die Einwohner von Keos und Simonides den Ausdruk schwer in einem übeln Verstande, oder denken sonst etwas dabei, worauf du nicht verfällst. Laß uns also den Prodikus darüber fragen, der uns am besten sagen kann, wie Simonides dieses Wort verstanden habe. Sage also, Prodikus, wie nahm Simonides den Ausdruk schwer?

Prod. Im übeln Verstande.

Sokr. Deswegen, Prodikus, tadelt er auch den Pittakus, welcher es für schwer erklärt, daß jemand ein tugendhafter Mann sey: gleichsam als wenn er ihn hätte sagen hören, es sey nicht gut, daß jemand ein tugendhafter Mann sey.

Prod. In der That, Sokrates, was konnte Simonides anders sagen wollen, als dieses? Er wollte ohne Zweifel dem Pittakus einen

Vor-

Verweis geben, daß er zwischen Worten und Worten nicht gehörig zu unterscheiden wüßte, weil dieser ein Lesbier und nach einer etwas barbarischen Mundart erzogen war.

Sokr. Hörst du wohl, Protagoras, was Prodikus sagt? und hast du etwas dagegen?

Protag. Sehr vieles, Prodikus! Es ist bei weitem nicht so, daß Pittakus den Ausdruk schwer anders verstanden habe, als wie wir ihn alle verstehen. Er dachte sich nichts Schlechtes dabei, sondern etwas das nicht leicht ist, das viele Arbeit und Umstände macht.

Sokr. Auch ich, Protagoras, halte dies für den wahren Sinn des Simonides, und glaube, daß Prodikus ihn eben so wenig verkenne. Vielmehr trieb er nur seinen Spaß damit, um zu sehen, ob du auch wohl im Stande wärst, deine Behauptung durchzusezen. Denn daß Simonides bei dem Ausdruk schwer nichts Schlechtes denke, siehet man offenbar aus dem, was er gleich darauf sagt. Denn er sagt, daß Gott allein dieses Vorrecht habe. Hiemit kann er nicht sagen wollen, daß es nicht gut sey, gut oder tugendhaft zu seyn, weil er sonst nicht behaupten würde, daß dieses allein Gott zukomme, und Niemand als Gott dieses Vorrecht habe. Sonst würde Prodikus, wenn er seine Behauptung im Ernst nähme, den Simo-

nides für einen ungesitteten und rohen Menschen erklären, wofür man einen Bürger von Keos *) nicht zu halten pflegt. Ich will dir sagen, was Simonides, meiner Meinung nach, bei diesem Liede für einen Zwek gehabt hat, und dir damit zugleich eine Probe geben, wie weit ich es in der von dir gerühmten Kunst, Dichter zu verstehen und zu erklären, gebracht habe. Willst du aber lieber selbst reden, so will ich hören.

Protag. Es soll auf dich ankommen.

Sokr. Nachdem Prodikus, Hippias und die übrigen sehr in mich gedrungen hatten, daß ich den Versuch machen möchte, sagte ich: Ich will euch also den Zwek dieses Liedes, wie ich ihn zu fassen glaube, vorlegen.

In keinem der griechischen Staaten findet sich die Philosophie früher und häufiger, als in Kreta und Lacedämon. Nirgend sind mehrere Sophisten, als eben daselbst, ob sie es gleich nicht gestehen, sondern sich unwissend stellen, damit es nicht offenbar werde, daß sie an Weisheit die übrigen Griechen übertreffen, eben wie die

*) Dacier will Ἴειος statt κεῖος lesen. Alsdann wäre der Sinn: damit würde Prodikus den Simonides für einen rohen Menschen erklären und nicht für einen göttlichen Mann. Es bedarf dieser Verbesserung nicht, weil Sokrates, wie der neuere franz. Uebers. dieses Dialogs bemerkt, dem Prodikus, der aus Keos gebürtig war, hiemit wahrscheinlich ein Compliment machen wollte.

die Sophisten es machen, die uns Protagoras beschrieben hat. Sie wollen vielmehr nur dafür angesehen seyn, daß sie es in der Kunst zu fechten und an Tapferkeit andern Griechen zuvor thäten, weil sie glauben, daß so bald ihr wahrer Vorzug erkannt wäre, ganz Griechenland sich um die Philosophie bewerben würde, welches sie eben verhüten wollen. Daher halten sie ihre Kunst geheim und täuschen alle, die in andern Staaten Griechenlands von sich glauben, daß sie lakonisch lebten. Als Nachahmer von jenen zerfezzen sich diese zwar auch die Ohren, gehen mit umgewundenen Buckelriemen und in sehr kurzen Wämsern, gleichsam als machte dies den Hauptvorzug der Lacedämonier vor den übrigen Griechen aus.

Da aber die Lacedämonier mit ihren Sophisten gern einen freien Umgang suchen, und ihnen blos verstohlne Zusammenkünfte verdrießlich sind, so treiben sie alle sogenannte Lakoniker und was sonst von Fremden bei ihnen sich aufhalten möchte, von sich aus, und unterhalten sich auf die Weise mit ihren Sophisten, ohne daß Fremde darum wissen. Auch darf keiner ihrer jungen Leute, so wenig wie bei den Kretensern, in fremde Städte reisen, um das nicht wieder zu verlernen, worin man sie in ihrem Vaterlande unterwiesen hat. In diesen beiden Staaten

ten sind nicht nur die Männer, sondern selbst die Weiber in der Philosophie sehr geschikt.

Daß dies wahr sey, und die Lacedämonier in der Philosophie und Kunst zu reden sehr vortrefflich bewandert sind, könnt ihr aus folgendem abnehmen. Man lasse sich mit dem allergemeinsten Lacedämonier ins Gespräch ein, so wird er meistens nur gemeine Dinge zu sagen scheinen; ehe man sichs aber versieht, fährt ein kurzer, gepreßter und gewichtvoller Spruch, wie ein scharfer Pfeil, aus seinem Munde, so daß jeder andere, der mit ihm redet, wie ein Knabe gegen ihn erscheint. Daher auch einige in unsern Tagen die Bemerkung gemacht haben, wie sie von den Alten schon längst gemacht ist, daß die lakonische Lebensart vielmehr ein Studium der Weisheit als der Gymnastik sey, weil es in die Augen fällt, daß nur ein vollkommen erzogener Mensch solcher Sprüche fähig ist.

Solche Männer waren auch Thales aus Milet, Pittakus aus Mitylene, Bias aus Priene, unser Solon, Kleobul aus Lindos und Myson von Chene, und der Lacedämonische Chilon, den man als den siebten dieser Zahl angibt. Insgesammt waren diese Männer eifrige Liebhaber und Schüler der lakonischen Weisheit und Kunst. Daß ihre Weisheit wirklich von lakonischer Art gewesen, kann man aus den kurzen und denkwürdigen Weisheitssprüchen sehen, die einem jeden

den derselben beigelegt werden. Da sie einst zusammen gekommen waren, um dem Apoll die Erstlinge ihrer Weisheit zu heiligen, so sezten sie jene berühmten Sprüche, die in jedes Munde sind, über den delphischen Tempel nämlich:

Erkenne Dich Selbst

und:

In Nichts Zuviel.

Und wozu dies? Zum Beweise, daß die Philosophie der Alten die lakonische Kürze geliebt hat. Da nun jener Spruch des Pittakus: Es ist schwer, rechtschaffen zu seyn! insbesondere von den Weisen bewundert und gerühmt wurde; so suchte Simonides, der selbst nach dem Namen eines Weisen strebte, seine Ehre darin, diesen Spruch ausser Achtung zu bringen. Weil er nämlich von einem Manne kam, den er als einen grossen Gegner ansehen konnte, so dachte er, überwindest du diesen, so wird dein Ruhm unter deinen Zeitverwandten um so grösser seyn. Bloß in dieser Rükficht und um diesen Ausspruch zu entkräften, scheint mir Simonides das ganze Gedicht aufgesezt zu haben. Doch wir alle müssen gemeinschaftlich überlegen, ob ich Recht habe.

Der Anfang des Liedes scheint allerdings unbesonnen, so bald man annimt, daß Simonides dem Gedanken, es sey schwer, ein tugendhafter Mann zu werden, noch den Beisaz eines Zwar oder in Wahrheit gegeben habe. Denn wollte er schlechthin reden, so durfte diese Einschal-

schaltung nicht gemacht werden, wenn man nicht annimt, daß er dabei schon eine polemische Absicht auf den Ausspruch des Pittakus gehabt habe: so daß z. B. Pittakus sagt: es ist schwer, ein rechtschaffener Mann zu seyn; der Dichter hingegen bestreitet dies, und sagt, Nein! Pittakus; sondern ein tugendhafter Mann zu werden, ist schwer. Das in Wahrheit gehet nicht auf den wahrhaft rechtschaffenen Mann; und Simonides gebraucht diesen Ausdruk in Wahrheit nicht, als wenn er sagen wollte, daß einige rechtschaffne Männer in Wahrheit rechtschaffen wären, andere hingegen rechtschaffen, aber nicht in Wahrheit. Denn das wäre eine Ungereimtheit, die man vom Simonides nicht erwartet: sondern man muß annehmen, daß der Ausdruk in Wahrheit in diesem Liede versezt sey, so daß er dadurch dem Ausspruche des Pittakus begegnen will. Man kann sich die Sache durch folgenden Dialog deutlich machen. Nim an, Pittakus sagt: O Menschen, es ist schwer, ein rechtschaffener Mann zu seyn. Dagegen antwortet Simonides: Es ist nicht wahr, was du sagst, Pittakus. Es ist zwar nicht schwer zu seyn, aber zu werden ein rechtschaffener Mann, vollkommen an Händen und Füssen und Geist, geschaffen ohne Fehl — das ist in Wahrheit schwer! Auf die Weise siehet man, daß der Ausdruk Zwar paßt, und das in Wahrheit ganz richtig am Ende steht.

Daß dies der wahre Sinn sey, zeigt die ganze Folge. Mann könnte viele Stellen aus diesem Liede anführen, und an jeder insbesondere zeigen, daß alles mit vieler Schönheit und Genauigkeit ausgeführt ist. Allein dies würde zu weitläuftig seyn. Dagegen wollen wir aus dem ganzen Plan zeigen, daß der Dichter bei diesem ganzen Liede keine andere Absicht gehabt habe, als jenen Ausspruch des Pittakus zu widerlegen. Er sagt selbst gleich nach dem Anfange des Liedes, daß es zwar in Wahrheit schwer sey, ein rechtschaffener Mann zu werden, doch aber möglich, wenigstens bis auf eine gewisse Zeit. Ist einer es aber auch geworden, redet er gleichsam seinen Gegner an, so ist es doch unmöglich, in diesem Zustande zu bleiben, und also ein rechtschaffener Mann zu seyn, wie du doch behauptest, Pittakus; dies ist keinem Menschen möglich. Gott allein mag dieses Vorrecht haben. Ein Mensch kann nicht anders als böse seyn, so bald ein unüberwindliches Unglük ihn danieder schlägt.

Wer wäre der nun wohl, den ein unüberwindliches Elend, z. B. bei Regierung eines Schiffes, danieder schlägt? Offenbar nicht der Unwissende in der Schiffskunst. Denn der Unwissende ist allezeit wie niedergeschlagen. Man kann einen nicht erst zur Erde werfen, der schon liegt, wohl aber machen, daß einer niederfällt, der noch steht, aber nicht einer, der bereits

wirk.

wirklich liegt. Eben so kann ein unüberwindliches Unglük den zu Boden werfen, der im Wohlstande ist, nicht aber den, der immer hülflos war. Ein Steuermann kann durch seinen heftigen Sturm in einen rettungslosen Zustand gerathen, wie ein Feldbauer durch Ungewitter hülflos werden; eben so der Arzt. Der Glükliche kann unglüklich werden, der Gute böse, wie ein anderer Dichter bezeugt, wenn er sagt: der rechtschaffene Mann ist bald böse, bald gut. Allein der Böse kann nicht erst böse werden, sondern er ist es immer. Daher es unvermeidlich ist, daß ein Glüklicher, ein Weiser, ein Rechtschaffner böse wird, wenn ein unüberwindliches Unglük ihn stürzt. Du sagst, Pittakus: es ist schwer, rechtschaffen zu seyn; besser aber heißt es: es ist zwar schwer, es zu werden, aber doch möglich; unmöglich hingegen, rechtschaffen zu seyn. Denn jeder Mensch ist alsdann gut, wenn er gut handelt; böse hingegen, wenn er böse handelt.

Worin bestünde nun wohl die gute Thätigkeit in Beziehung auf Schriften? welche ist es, die einen Menschen gut oder tüchtig macht, diese zu verstehen? Offenbar die Erlernung derselben. Durch welche gute Thätigkeit wird ein Arzt geschikt? Offenbar, wenn er lernt, Kranke zu heilen. Ungeschikt ist hingegen der Arzt, der diese Kunst schlecht gelernt hat. Wer ist also derjenige,

ge, der ein schlechter Arzt werden kann? Zuerst kein anderer, als der wirkliche Arzt, und zweitens der gute Arzt; denn dieser kann auch schlecht werden. Wir hingegen können keine schlechte Aerzte werden, weil wir in der Kunst zu heilen überhaupt unwissend sind, und also auch keine schlechte Anwendung dieser Kunst bei uns Statt findet, so wenig wir schlechte Zimmermeister oder sonst etwas der Art werden können. Wer daher überhaupt kein Arzt werden kann, kann durch schlechte Anwendung dieser Kunst auch kein schlechter Arzt werden.

Eben so läßt sichs denken, daß der rechtschaffene Mann je böse werde, es sey durch Zeit oder Bestreben oder Krankheit oder durch sonst einen Zufall: die einzige schlechte Thätigkeit in diesem Falle erfolgt, wenn man der Wissenschaft entbehrt: dahingegen der Böse nie böse werden kann, weil er es beständig ist; sondern wenn er böse werden soll, muß er vorher erst gut werden. Die benannte Stelle des Liedes will also nichts anders sagen, als, es sey zwar nicht möglich, so rechtschaffen zu seyn, daß einer bis ans Ende rechtschaffen bleibe; wohl aber möglich, daß derselbe Mann einmal rechtschaffen und einmal wieder das Gegentheil werde; und daß diejenigen gemeiniglich die untadelhaftesten sind, welche von den Göttern besonders geliebt werden.

Dies alles ist gegen den Pittakus gerichtet, wie der Fortgang des Gedichts noch weiter zeigt. Simonides sagt: Darum werde ich nie suchen, was nicht möglich ist, nie meine Lebenszeit unthätig mit der leeren Hofnung hinbringen, unter allen Sterblichen, so viel unserer aus dem fruchtbaren Schoß der weiten Erde sich nähren, nur Einen zu finden, der tadellos wäre, um wenn ich ihn gefunden, dir davon nachzusagen.

So stark wird das ganze Gedicht hindurch gegen jenen Ausspruch des Pittakus geredet. Ich lobe alle, heißt es weiter, und liebe gern einen jeden, der nichts Schändliches thut. Wo aber eine Nothwendigkeit ist, da sind selbst die Götter zu schwach. Dieser Ausspruch hat eben den Zwek. Simonides war nicht so unwissend, daß er hätte sagen können, ich lobe jeden, der mit Willen nichts böses thut, als gäbe es auch solche, die gern und mit Willen böses thun. Meiner Meinung nach glaubt kein Weiser von irgend einem Menschen, daß er gern Fehler begehe, oder mit Vorsaz und Willen schändliche Dinge und Missethaten verübe; sondern alle sind überzeugt, daß jeder der schändlich und böse handelt, es ungern und ohne Vorsaz thut.

Daher sagt Simonides auch nicht, daß er denjenigen priese, der nicht gern und mit Vorsaz böses thäte, sondern er beziehet dieses gern

(Ἑαυτὸν) auf sich selbst. Er wußte, daß ein edler und rechtschaffener Mann sich zuweilen zwingt, jemandes Freund und Lobredner zu werden*). Z. B. es trifft sich wohl, daß einer übelgesinnte Eltern hat, oder von seinem Vaterlande schlecht behandelt wird und was dergleichen ist. Wenn nun bösen Menschen dergleichen begegnet, so ist es ihnen lieb, daß sie dadurch Gelegenheit bekommen, die schlechte Gesinnung der Eltern oder des Vaterlandes laut zu tadeln und unter die Leute zu bringen, damit sie dem öffentlichen Tadel und Vorwürfen nicht ausgesezt seyn mögen, wenn sie selbst ihre Pflichten gegen Eltern und Vaterland vernachläss gen. Daher gehen sie immer weiter in ihrer Verläumdung und treiben die Feindschaft gern und mit Vorsaz noch weiter, als sie dazu genöthigt wurden. Die Rechtschaffenen hingegen verbergen das Uebel, und zwingen sich, demohngeachtet Gutes von beiden zu reden; und anstatt daß sie sich gegen Eltern und Vaterland zum Zorn reizen liessen, suchen sie sich vielmehr selbst zu besänftigen, versöhnen sie sich mit den Ihrigen, und thun sich lieber Gewalt an, um nur jene zu lieben und gutes von ihnen zu reden.

Ja ich glaube, daß selbst Simonides nicht selten in dem Fall war, einen Tyrannen oder

*) Der Zusaz φιλειν και επαινειν, zu lieben und zu loben, ist wahrscheinlich eine Randglosse.

sonst jemanden nicht mit Willen, sondern aus Noth gedrungen, zu loben und zu erheben. Daher er sich gegen den Pittakus auf die Weise erklärt: Ich tadle dich nicht, Pittakus, aus Hang zu tadeln, den hab' ich nicht. Es ist mir genug, wenn einer nur nicht ganz böse durch und durch verdorben ist: ich weiß, ein gut denkender Mann kann seinem Vaterlande viel Gutes schaffen. Also nicht deswegen tadle ich dich, weil ich überhaupt gar nicht tadelsüchtig bin. Denn die Schar der Narren ist zahllos. Wer Tadel sucht und sich an diese machen will, kann seinen Hunger nach Herzenslust stillen. Alles ist edel, dem nichts Schändliches beigemischt ist. Dies soll aber nicht so viel heissen, als wenn er sagte, alles ist weiß, dem nichts Schwarzes beigemischt ist; denn das wäre auf mehr als eine Art lächerlich; sondern er sagt dies, weil er zwischen dem Edeln und Schändlichen noch ein gewisses Mittelding annimmt, das er daher auch nicht tadelt. Ich suche, sagt er, keinen ganz Tadellosen unter allen Menschen, so viel unserer aus dem fruchtreichen Schoß der weiten Erde sich nähren — einen solchen suche ich nicht zu finden, um euch davon nachzusagen. Ich habe genug, wenn einer nur mittelmässig ist, und kein Bösewicht. Alle diese liebe und lobe ich.

Der Dichter redet in Mityleuischer Mundart, wenn er gleichsam zum Pittakus sagt: alle diese

diese lobe *) und liebe ich gern. Hier muß man den Ausdruk Gern (ἑκων) vom Folgenden trennen, da es heißt: wer nichts Schändliches thut. Denn es gibt auch welche, die ich ungern liebe und lobe. Wenn du also diese Mittelstrasse gehalten hättest, Pittakus, und deine Behauptung einiger massen wahr wäre, so würde ich dich nicht getadelt haben; jezt aber konnte ich nicht umhin, dich zu tadeln, weil du eine offenbare Unwahrheit, und zwar die wichtigsten Dinge betreffend, sagst, und doch den Schein hast, als wenn dein Ausspruch wahr wäre.

Dies scheint mir der Zwek und die Absicht gewesen zu seyn, Prodikus und Protagoras, warum Simonides dieses Gedicht verfertigt hat.

Hierauf erwiederte Hippias:

Hipp. Deine Erklärung, Sokrates, und was du über das Gedicht gesagt hast, gefällt mir nicht übel. Auch ich weiß etwas darüber zu sagen, und will es euch vorlegen, wenn ihr es hören wollt.

Alkibid. Auf ein ander mal, Hippias! Jezt müssen wir wieder zu dem, was Protagoras und Sokrates mit einander ausgemacht haben. Protagoras muß nämlich, wenn er Lust

 hat,

*) Dies bezieht sich auf die Form επαινημι statt επαινεω, wie ὁρημι statt ὁραω.

hat, den Sokrates weiter fragen; und dieser antworten; oder will er diesem lieber antworten, so muß Sokrates fragen.

Sokr. Ich überlasse es dem Protagoras; welches von beiden ihm am liebsten ist. Ist er damit zufrieden, so mögen Gedichte und Verse für jezt ruhen! Dagegen wäre es mir lieb, wenn wir den Punkt gemeinschaftlich zu Ende brächten, Protagoras, worauf gleich meine erste Frage an dich gerichtet war. Dergleichen Gerede über Stellen aus Dichtern scheint mir nicht besser zu seyn, als was gemeine Leute ohne Einsicht und Lebensart bei ihren Gastmählern zu thun pflegen. Denn weil diese unvermögend sind, sich bei ihren Schmäusen auf eigne Hand zu unterhalten, und zu unwissend, als daß sie ihre eigne Stimme und Reden zum besten geben könnten, so schaffen sie theure Flötenspielerinnen herbei, erkaufen für vieles Geld die fremde Stimme der Musik, und machen diese zum Gegenstande ihrer Unterhaltung.

Wenn hingegen edle und vortreffliche Männer von mannichfaltiger Einsicht als Gäste beisammen sind, so erscheinen weder Flötenspielerinnen, noch Tänzerinnen, noch Sängerinnen; sondern diese wissen sich selbst schon zu unterhalten, ohne zu solchen armseligen Spielwerken ihre Zuflucht nehmen zu dürfen; in schöner Ordnung und Abwechselung reden sie zu einander und hören

ren einander, auch selbst wenn sie gut getrunken haben.

Auf eben die Art bedürfen auch die Unterredungen solcher Männer, wie viele unter uns zu seyn glauben, keiner fremden Stimme, noch des Beistandes der Dichter, die man doch nicht weiter fragen kann über das, wovon sie reden. Der grosse Haufe führt ihre Sprüche zwar immer als Zeugnisse an, aber der eine erklärt sie so, der andere so, ohne daß einer den andern überführen könnte.

Allein die Weisen haben mit solchen Gesprächen nichts zu thun; sondern unterhalten sich selbst aus ihren eigenen Kräften, und geben einander Rede und Antwort, ohne ihre Gründe und Gedanken sonst woher, als aus sich selbst, zu nehmen. Solchen Männern müssen auch wir beide vorzüglich nachzuahmen suchen, ohne uns um die Dichter zu bekümmern, und uns daher, bei den Versuchen, die wir über die Wahrheit und zugleich mit uns selbst anstellen, keiner andern Reden, als unserer eigenen, bedienen. Willst du also noch weiter fragen, so bin ich zur Antwort bereit; möchtest du aber lieber antworten, so will ich weiter fragen über das, was wir mit einander abgebrochen haben, damit wir diesen Punkt zu Ende bringen.

Ohngeachtet ich dies und dergleichen sagte, erklärte sich Protagoras doch nicht, zu welchem

von beiden er Lust hätte. Alkibiades wandte sich also gegen den Kallias und sagte:

Alkibid. Was dünkt dich, Kallias, macht Protagoras es gut, daß er sich gar nicht erklärt, ob er ferner mit sich reden lassen will, oder nicht? Ich kann dies nicht billigen! Zu Einem muß er sich verstehen; entweder die Unterredung fortzusezen, oder zu erklären, daß er nicht Lust habe, ferner zu reden, damit wir wenigstens wissen, wie wir mit ihm stehen, und entweder Sokrates mit einem andern die Unterredung fortseze, oder ein anderer aus der Gesellschaft an seine Stelle trete, und sich einen Zweiten wähle.

Protagoras schien sich zu schämen, während Alkibiades so redete, wenigstens kam es mir so vor. Dazu wurde er durch die Bitte des Kallias und fast der ganzen Gesellschaft aufgefodert, so daß er sich endlich doch noch entschloß, die Unterredung wieder anzufangen, und also erklärte, ich möchte fragen, er würde antworten. Ich fing also an:

Sokr. Denke nicht, Protagoras, daß ich in anderer Absicht mit dir zu reden suche, als um gewisse Dinge aufzuklären, die mir bei jeder Gelegenheit Zweifel machen. Ich glaube nämlich, daß Homer guten Grund hat zu sagen: Wenn zwei Menschen zusammen gehen, so siehet

der

der eine noch immer eher, als der andere *). In der That gelingt uns Menschen alles besser, wenn wir etwas ausführen, oder wovon reden, oder etwas aussinnen wollen, so bald wir unsere Kräfte vereinigen. Es darf einer nur für sich eine Entdeckung gemacht haben, so gehet er überall herum, und sucht, bis er einen findet, dem er sie mittheilen, und mit Hülfe dessen er sich noch mehr darin bestärken kann.

Ich suche daher mit dir lieber, als mit jedem andern, zu reden, weil ich glaube, daß du vor andern geschikt bist, so wohl über viele andere Dinge, denen ein weiser Mann nachspähen muß, als besonders über die Tugend mit tiefer Einsicht zu urtheilen. An wen sollte ich mich auch lieber wenden, als an dich? Du bist, deiner Ueberzeugung nach, nicht bloß ein edler und tugendhafter Mann von der Art, wie manche, die zwar für sich selbst rechtschaffen, aber nicht im Stande sind, auch andere tugendhaft zu machen; sondern du bist so wohl selbst tugendhaft, als auch geschikt, andere tugendhaft zu machen. Ja dein Glaube an dich selbst ist so groß, daß da andere mit dieser Kunst so geheim thun und sie, wie du sagst, unter allerlei Hüllen verbergen, du sie vielmehr laut predigst, und dich zu dem Ende in ganz Griechenland unter dem Namen

*) Il. B. X.

eines Sophisten bekannt machst, dich für einen Meister in der Kunst, Menschen zu bilden, und für einen Lehrer der Tugend erklärst, ja der erste bist, der volles Recht zu haben glaubt, als einen solchen sich bezahlen zu lassen. Wie sollte ich dich also, bei Untersuchung so wichtiger Gegenstände, nicht zu Hülfe rufen, dich nicht fragen, dir nicht meine Gedanken vorlegen? Es wäre unverzeihlich, wenn ich es nicht thäte, nicht gleich von diesem Augenblik an thäte. Ich wünsche also, daß wir diejenigen Untersuchungen von neuen vornehmen, die gleich anfangs der Gegenstand meiner Fragen an dich waren, daß du mich an einige derselben wieder erinnerst, und andere von uns gemeinschaftlich durchgenommen werden.

Meine obige Frage war, glaub' ich, diese. Sind Weisheit und Mässigung oder Besonnenheit und Beherztheit und Gerechtigkeit und Heiligkeit nur fünf Namen für eine wirkliche Sache; oder bezeichnen diese fünf Namen so viel besondere Wesen und Wirklichkeiten, wovon eine jede ihre eigenthümliche Natur hat, und von jeder andern verschieden ist?

Du sagtest nun, diese fünf Namen gingen nicht blos auf eine und dieselbe Sache; sondern unter jedem dieser Namen würde etwas Eigenthümliches verstanden. Alle diese besondern Wirklichkeiten wären aber Theile der Tugend,

die

die weder unter einander noch in Beziehung auf das Ganze sich so ähnlich wären, wie die Theile des Goldes; sondern sie verhielten sich wie die Theile des Angesichts, so daß sie sammt und sonders einander unähnlich wären, und jeder einzelne Theil seine eigenthümliche Natur und Verrichtung hätte.

Sage mir also, ob du noch dieser Meinung bist; oder denkst du iezt anders, so erkläre dich deutlich und bestimmt. Ich werde dir nichts von jenem beimessen, wenn du iezt anders redest. Es würde mich auch nicht befremden, wenn du vorhin nur so geredet hättest, um mich zu prüfen.

Protag. Nun ich sage dir, Sokrates, daß die genannten Dinge insgesammt Theile der Tugend sind; und daß viere davon in ziemlicher Aehnlichkeit mit einander stehen; was aber die Beherztheit anbetrifft, so unterscheidet sich diese von allen andern sehr. Höre den Beweis dieser Wahrheit. Du wirst nicht wenig Menschen finden, die zwar höchst ungerecht, höchst unheilig, höchst zügellos, und äusserst unwissend sind, aber dabei ganz vorzüglich beherzt.

Sokr. Halt! Was du da sagst, muß näher untersucht werden. Verstehst du unter Beherzten andere als Kühne?

Protag. Nein! sondern solche, die mit

ent-

entschlossenem Muth zu Dingen schreiten, wovor sich die meisten Menschen fürchten.

Sokr. Wie nun? nennst du die Tugend etwas Schönes? und erklärst du dich für einen Lehrer derselben, weil sie etwas Schönes ist?

Protag. Sie ist das Schönste, wenn ich anders bei Verstande bin.

Sokr. Enthält die Tugend so wohl häßliche als schöne Theile! oder ist sie ganz schön?

Protag. Sie ist ganz schön, und das vor allen Dingen.

Sokr. Weißt du, wer diejenigen sind, die sich mit entschlossenem Muthe unter Wasser tauchen?

Protag. Es sind die Taucher.

Sokr. Thun sie dieses, weil sie die Kunst des Untertauchens verstehen; oder sonst warum?

Protag. Weil sie diese Kunst verstehen.

Sokr. Was für welche haben die Kühnheit, zu Pferde zu fechten? die guten oder schlechten Reuter?

Protag. Die guten Reuter.

Sokr.

Sokr. Und was für welche mit kleinen Schilden? die damit umzugehen wissen, oder die das nicht wissen?

Protag. Die dieses wissen. Wenn deine Fragen so fortgehen, so sage ich dir zum voraus, daß in allen ähnlichen Fällen die Kunstverständigen allezeit mehr Muth beweisen, als die Kunstlosen. Eben diese sind zugleich nach erlernter Kunst viel muthiger, als sie vor Erlernung derselben waren.

Sokr. Hast du denn nicht Leute gesehen, die in allen diesen Künsten ganz unwissend waren, und doch in jedem vorkommenden Falle der Art viel Entschlossenheit und Muth bewiesen?

Protag. Das hab' ich, und zwar ganze Wagehälse.

Sokr. Diese Wagehälse sind also auch beherzt?

Protag. Dann wäre Beherztheit etwas Häßliches, weil diese Leute rasen.

Sokr. Wie ist man denn beherzt? anders als durch entschlossenen Muth?

Protag. Nicht anders: das behaupte ich noch immer.

Sokr. Also Leute, die als Wagehälse entschloßnen Muth beweisen, sind nicht beherzt, sondern

scheinen dir rasend? Dahingegen sind die Einsichtsvollesten in jeder Art auch die Entschlossenesten? und in so fern sie die Entschlossensten sind, auch die Beherztesten? Hienach wäre also Weisheit und Beherztheit einerlei.

Protag. Du hast nicht rchet inne, Sokrates, was ich eigentlich gesagt und geantwortet habe. Ich wurde von dir gefragt, ob die Beherzten entschlossenen Muths wären? und sagte ja! ob aber diese Muthvollen auch Beherzte wären? darum bin ich nicht gefragt. Denn hättest du diese Frage gethan, so würde ich geantwortet haben: Nicht alle! Daß die Beherzten nicht entschlossenen Muths wären, hast du auf keine Weise bewiesen, und also auch nicht gezeigt, daß ich falsch eingeräumt habe. Ferner hältst du dich an das, daß die Kunstverständigen mehr Muth und Entschlossenheit haben, als die Kunstlosen, und als sie selbst vor Erlernung der Kunst hatten; und glaubst hierin einen Beweis zu finden, daß Beherztheit und Weisheit einerlei wären. Auf die Art könntest du auch schliessen, daß Stärke und Weisheit einerlei wären.

Denn hättest du mich auf die Weise gefragt, ob die Starken mächtig wären? so würde ich gesagt haben, Ja! Ferner: ob die Kunstverständigen Ringer mächtiger oder vermögender wären, als die Unwissenden in dieser Kunst, und als sie selbst waren, ehe sie diese Kunst gelernt hatten? so würde ich gleichfalls Ja! geantwortet haben.

Hätte

Hätte ich dieses nun eingestanden, so könntest du dieses ebenfalls für einen Beweis halten, daß meinem Ausspruche zu folge, Stärke und Weisheit einerlei wären. Allein das will ich weder jezt noch je gehabt haben. Die Mächtigen sind nicht alle stark, obgleich alle Starken mächtig. Macht und Stärke ist also nicht dasselbe. Denn Macht kann so wohl von Einsicht als von Wuth, wie auch von Grimm oder Zornmüthigkeit kommen; die Stärke aber ist eine Folge der Natur und der guten Pflege des Körpers.

Eben so wenig ist in jenem Fall Kühnheit und Beherztheit einerlei. Freilich trifft sichs, daß die Beherzten auch kühn sind: aber nicht alle Kühnen sind beherzt. Denn Kühnheit ist so gut als Macht bei Menschen eine Folge entweder der Kunst, oder des Zornmuths, oder der Wuth: Beherztheit aber eine Folge der Natur und der guten Pflege der Seelen.

Sokr. Gestehest du nicht, Protagoras, daß einige Menschen gut, andere schlecht leben?

Protag. O ja!

Sokr. Scheint dir ein Mensch gut zu leben, wenn er in Jammer und Qual lebt?

Protag. Nein!

Sokr. Wer hingegen sein ganzes Leben hindurch Vergnügen genossen hat, scheint dir dessen Leben nicht gut gewesen zu seyn?

Protag.

Protag. Das scheint es mir!

Sokr. In Vergnügen leben ist also ein Gut; in Misvergnügen ein Uebel.

Protag. Ja, wenn die Vergnügen edel sind.

Sokr. Behauptest du nicht auch mit vielen andern, daß gewisse Annehmlichkeiten übel, und gewisse Unannehmlichkeiten gut sind?

Protag. Das thue ich!

Sokr. Wie erklärst du das? Sind diese Annehmlichkeiten nicht wirklich gut, in so fern sie etwas Angenehmes haben, wenn man nämlich nicht auf die Folgen sehen will, die sonst daraus entstehen können? Und ist es nicht eben so mit dem Unangenehmen?

Protag. Allerdings!

Sokr. Ist nicht das Unangenehme, so weit es unangenehm ist, ein Uebel?

Protag Ich weiß nicht, Sokrates, ob ich so schlechthin antworten darf, wie du frägst, so daß ohne Einschränkung behauptet werden könnte, alles Unangenehme sey Uebel, und alles Angenehme Gut. Vielmehr halte ich es für sicherer, nicht blos um gegenwärtiger Frage willen, sondern in Rükficht auf mein ganzes Leben, die Antwort so abzufassen, daß es gewisse Dinge gebe, die ohngeachtet ihres Angenehmen doch nicht gut;

gut; und eben so gewisse andere, die ohngeachtet ihres Unangenehmen doch nicht übel sind: ferner, daß es noch eine dritte Art von Dingen gebe, die keins von beiden, weder gut noch übel sind.

Sokr. Verstehest du unter angenehmen Dingen nicht solche, die mit Vergnügen verbunden sind, oder die Vergnügen machen?

Protag. Ja wohl!

Sokr. Meine Frage ist also diese: ob diese Dinge, so weit sie Vergnügen machen nicht gut, und also das Vergnügen als Vergnügen nicht ein Gut sey?

Protag. Eben dies, Sokrates, müssen wir näher untersuchen, wie du in jedem ähnlichen Fall selbst verlangst. Scheint diese Untersuchung in unsern Gegenstand einzugreifen, und finden wir, daß Angenehm und Gut einerlei sey, so wollen wir es annehmen; wo nicht, dann müssen wir es bestreiten.

Sokr. Wer soll denn bei dieser Untersuchung den andern führen? Du mich, oder ich dich?

Protag. Es ist schiklicher, daß du mich führst, weil du die Unterredung selbst regierst.

Sokr. Meiner Meinung nach erreichten wir unser Ziel auf die Art am besten. Denke die

z. B. jemanden, der einen gewissen Menschen von aussen ansähe, um zu urtheilen, ob er gesund oder sonst zu gewissen körperlichen Verrichtungen geschikt wäre, und deswegen sein Angesicht und seine Hände betrachtete, darauf aber sagte, ei! ziehe dich aus, und zeige mir Brust und Rücken, damit ich um so besser sehe, was an dir ist. Eben dieses wünsche ich nun auch bei gegenwärtiger Untersuchung. Nachdem ich gesehen habe, wie du über das Angenehme und Gute denkst, so möchte ich zu dir sagen, ei! Protagoras, entdecke mir auch die Gedanken deiner Seele über die Wissenschaft. Denkst du hierüber, wie die meisten Menschen, oder anders? Diese denken darüber nun so. Sie halten Wissenschaft nicht für etwas, wodurch einer stark ist, wodurch er andere regiert, oder über andere herrscht. Dergleichen Gedanken haben sie gar nicht davon. Vielmehr glauben sie, daß so oft ein Mensch herrscht, doch nicht Wissenschaft es sey, welche ihn herrschend macht, wenn er diese auch wirklich hat; sondern etwas anders, z. B. Zorn, oder Lust oder Traurigkeit, zuweilen auch Liebe, und sehr oft Furcht: sie betrachten die Wissenschaft geradezu als einen Sklaven, der von allem, was sich im Menschen regt, leiten und ziehen lassen muß.

Denkst du nun eben so? oder scheint dir die Wissenschaft etwas Schönes, das im Stande ist, den Menschen zu regieren, so daß, wenn

einer

einer nur weiß, was gut und böse ist, er durch nichts genöthigt werden kann, anders zu handeln, als wie es ihm seine Einsicht vorschreibt, und also Einsicht und Verstand hinreichend ist, dem Menschen in jedem Falle auszuhelfen?

Prot. Ich glaube allerdings, Sokrates, was du sagst. Und ich würde mich mehr als jeder andere schämen müssen, wenn ich nicht behaupten wollte, daß Weisheit und Wissenschaft gerade dasjenige sey, was unter allen menschlichen Dingen am meisten vermag.

Sokr. Du redest wahr und trefflich! Weißt du aber auch, daß die meisten Menschen uns hierin nicht beistimmen? Gar viele Menschen, sagen sie, erkennen das Bessere, wollen es aber doch nicht thun, ohngeachtet es in ihrem Vermögen stünde, sondern lieber jedes andere. So oft ich einen gefragt habe, was doch die Ursach sey, warum die Menschen so handeln? hat man mir geantwortet, keine andere, als weil sie sich von Lust oder Traurigkeit oder irgend einer der vorhin angeführten Leidenschaften überwältigen lassen, und danach handeln.

Protag. O wie viele Dinge gibt es nicht, Sokrates, worüber die meisten Menschen falsch reden?

Sokr. So laß uns denn beide versuchen, Protagoras, diese Menschen ihres Irrthums zu

überführen; und sie näher über diesen Zustand belehren, den sie in sich erfahren, und den sie nicht anders nennen, als von Lüsten sich beherrschen lassen, und darum nicht thun, was das Beste ist, ohngeachtet dieses Beste erkannt wird. Denn wenn wir ihnen bloß sagten, ihr guten Leute irret und redet falsch, so würden sie uns erwiedern: wenn dieser Zustand etwas anders ist, als was wir nennen, von Lust sich überwältigen lassen, so sagt ihr uns denn, Protagoras und Sokrates, was er sey, und worin ihr ihn sezet.

Protag. Ich bitte dich, Sokrates, brauchen wir die Meinungen des gemeinen Haufens zu untersuchen, der alles redet, was ihm in den Mund kommt?

Sokr. Ich glaube a! Diese Untersuchung kann uns dazu dienen, das wahre Verhältniß der Beherztheit gegen die übrigen Theile der Tugend auszufinden. Wenn du also noch damit zufrieden bist, was wir so eben vorhin beide für gut fanden, daß ich dich leite, so folge mir, wohin ich am besten glaube dich führen zu müssen. Willst du aber lieber, daß ich diesen Gegenstand aufgebe, so mag er ruhen.

Protag. Du hast Recht, Sokrates. Führe also aus, was du angefangen hast.

Sokr. Fragten Sie uns nun abermals:

wofür haltet ihr denn das, was wir nennen, durch Lüste sich überwältigen lassen? so würde ich ihnen sagen, hört nur lieben Leute, ich und Protagoras wollen versuchen, euch die Sache deutlich zu machen. Kommt ihr nicht in diesen Zustand, so oft ihr euch z. B. von Speise oder Getränk oder Liebesgenuß, als Dingen, die Vergnügen machen, hinreissen lasset, ihnen zu folgen, ohngeachtet ihr einsehet, wie schädlich sie sind?

„Ja!“ würden sie sagen.

Wir fragten sie also weiter: In wie fern nennt ihr diese Dinge denn schädlich? Deswegen weil jedes derselben im Augenblik des Genusses Vergnügen macht und angenehm ist? oder weil Krankheiten, Armuth und viele ähnliche Uebel für die Zukunft daraus entstehen? oder weil, wenn auch keins dieser Uebel in Zukunft daraus entstünde, und sie euch demohngeachtet Vergnügen machten, jedes sündliche Vergnügen eine Strafe des Bösen selbst ist? Glaubst du wohl, Protagoras, daß sie uns etwas anders antworten würden, als,

„Daß diese Dinge keine Uebel sind, in so „fern sie für den Augenblik des Genusses Ver„gnügen machen; sondern wegen der in Zukunft „daraus entstehenden Krankheiten und anderer „Uebel?“

Protag. Der gemeine Haufen würde freilich, wie ich glaube, keine andere, als diese Antwort geben.

Sokr. In so fern sie also Krankheiten nach sich ziehen, verursachen sie Kummer und Schmerz, und in so fern sie arm machen, ebenfalls? Ich glaube sie würden „Ja!“ sagen.

Protag. Das würden sie!

Sokr. Ihr guten Leute seyd also damit zufrieden, wenn ich mit dem Protagoras sage, daß euch diese Dinge aus keiner andern Ursache Uebel zu seyn scheinen, als weil sie sich in Schmerz endigen und euch andere Vergnügen rauben?

„Das sind wir!“ würden sie sagen. Wir beide glaubten, daß dies ihre Antwort seyn würde.

Wenn wir sie nun im Gegentheil auch fragten: Lieben Leute! ihr sagt, daß gewisse schmerzhafte Dinge gut sind, verstehet ihr hierunter nicht solche, wie z. B. gymnastische Uebungen, Kriegsdienste, Heilungen von Krankheiten, wie sie von den Aerzten durch Brand und Schnitt, durch Arzeneien und strenge Mäßigkeit vorgenommen werden? Sind dies nicht Dinge, die ohngeachtet ihres Schmerzhaften doch gut sind?

„O ja!“ würden sie antworten.

Protag. Das glaub' ich auch.

Sokr.

Sokr. Nennt ihr diese nun deswegen gut, weil sie in dem Augenblik ihrer Wirklichkeit Angst und Pein machen? oder weil Gesundheit, gute Leibesbeschaffenheit, Wohl der Staaten, Herrschaft über andere und Reichthum für die Zukunft daraus entstehen?

„Wegen des leztern"! würden sie sagen, wie ich glaube.

Protag. Allerdings.

Sokr. Gibt es also eine andere Ursach, warum diese Dinge gut sind, als weil sie sich in Vergnügen endigen, von Schmerzen befreien und Kummer verhindern? Wisset ihr uns ein anders Ziel zu nennen, als Vergnügen und Schmerz, in Rükficht auf welches ihr diese Dinge gut nennt?

"Kein anders"! würde, meiner Meinung nach, die Antwort seyn.

Protag. Und ich sage eben das.

Sokr. Ihr suchet also das Vergnügen als ein Gut, und fliehet den Schmerz als ein Uebel?

Uns beiden schien es so.

Ihr haltet also den Schmerz für ein Uebel, und das Vergnügen für ein Gut, weil ihr selbst das Vergnügtseyn alsdann für ein Uebel haltet, wenn es euch grösserer Vergnügungen beraubt, als es selbst gewährt; oder die daraus entstehenden

Schmerzen das zu genieſſende Vergnügen überwiegen. Denn wenn ihr in einer andern Rükſicht das Vergnügtſeyn ein Uebel nenntet, und etwas anders dabei vor Augen hättet, ſo würdet ihr es uns ſagen können, das werdet ihr aber nicht.

Protag. Das glaub' ich auch.

Sokr. Und iſt es mit dem Schmerz nicht eben ſo? Schmerzen leiden nennt ihr alsdann ein Gut, wenn ihr dadurch von noch gröſſern Schmerzen frei werdet, als jene ſind; oder wenn die dadurch entſtehenden Vergnügen den zu leidenden Schmerz überwiegen. Denn wenn ihr etwas anderes vor Augen hättet, warum ihr Schmerzen leiden ein Gut nennt, als was ich angebe, ſo würdet ihr es uns ſagen können: das werdet ihr aber nicht.

Protag. Allerdings nicht, Sokrates.

Sokr. Allein wenn ihr mich nun ebenfalls fragtet, lieben Leute, warum ich über dieſe Sache ſo viel und ſo mannichfaltig rede? ſo würde ich euch erwiedern: Verzeihet mir! Denn erſtlich iſt es nicht leicht, euch zu zeigen, worin dasjenige beſteht, was ihr nennt, „von Lüſten ſich überwältigen laſſen.“ Ferner liegt hierin eben das, woraus wir alle unſere Beweiſe hernehmen müſſen. Indeſſen ſtehet es euch noch jezt frei, eure obigen Ausſprüche zurükzunehmen, in dem

Fall

Fall ihr etwas anders Gut nennen wolltet, als das Vergnügen, und Uebel etwas anders, als den Schmerz. Ich glaube aber, ihr würdet gern zufrieden seyn, wenn ihr euer Leben nur in Vergnügen und ohne Schmerz hinbringen könntet, nicht wahr? Verlangt ihr aber weiter nichts, und wisset nichts anders Gut oder Uebel zu nennen, als was darauf hinaus gehet, so höret weiter.

Wenn dieses nun wirklich so ist, so muß ich euch sagen, daß es lächerlich sey, wenn ihr behauptet, daß ein Mensch sehr oft das Böse als böse erkenne, und es doch thue, ohngeachtet er es lassen könnte, bloß weil er sich durch Lüste leiten und benebeln läßt; und wenn ihr ebenfalls sagt, daß ein Mensch oft erkenne, was gut ist, und dieses Gute doch nicht thun wolle, weil er sich durch augenblikliche Lüste überwältigen lasse.

Daß dieses wirklich lächerlich sey, wird euch noch mehr einleuchten, wenn wir uns bei dieser Sache nicht verschiedener Namen bedienen, als des Angenehmen und Unangenehmen, des Guten und Uebeln; sondern da wir sehen, daß hier nur von zwei Dingen die Rede ist, auch nur zwei Namen gebrauchen: zuerst die Namen Gut und Uebel; und dann die des Angenehmen und Unangenehmen.

Hienach wollen wir nun einmal behaupten, daß ein Mensch das Uebel als Uebel erkenne, und es demohngeachtet thue. Frägt uns jemand: Warum? so werden wir antworten, weil er sich überwaltigen läßt. "Wovon?„ wird jener weiter fragen. Vom Vergnügen! dürfen wir hier nun schon nicht mehr antworten. Denn wir haben den Namen des Guten an die Stelle des Vergnügens gesezt. Wir müssen ihm also bloß antworten: weil er sich überwältigen läßt.

"Wovon?„ wird er doch wieder fragen. Vom Guten! Wir können nicht anders antworten. Ist dieser Fragende ein Spötter, so wird er uns auslachen und sagen: welche Ungereimtheit! ein Mensch greift zum Uebel, ohngeachtet er erkennt, daß es Uebel sey, und ohne dazu gezwungen zu werden; sondern weil er sich vom Guten überwältigen läßt! Vermögen denn die Güter bei euch nicht so viel, daß sie die Uebel überwiegen, oder vermögen sie das? Das vermögen sie bei uns nicht! werden wir offenbar antworten müssen. Denn sonst würde der, von welchem wir sagen, daß er durch Lüste überwältigt sey, diesen Fehlgriff nie gethan haben.

Wodurch verlieren denn, wird er vielleicht weiter fragen, die Güter bei euch so viel, daß sie nicht über die Uebel siegen, oder auch die Uebel über die Güter? Kann es etwas anders

seyn,

seyn, als in so fern jene grösser, diese kleiner, jene mehr und diese minder an der Zahl sind? Nicht wahr, eine andere Ursache können wir nicht angeben?

„Offenbar, wird er sagen, heißt, sich „überwältigen lassen, so viel als, um geringe„rer Güter willen gröffere Uebel wählen.“

So weit hievon! Nun wollen wir die Benennungen des Angenehmen und Unangenehmen auf eben diese Dinge anwenden.

Hineach wählt also ein Mensch gerade das, was wir vorhin Uebel nannten, iezt aber das Unangenehme nennen; er wählt es, ob er gleich erkennt, daß es unangenehm sey, weil er sich durch das Angenehme überwinden läßt, da es doch offenbar ist, daß dieses über jenes nicht siegen sollte. Und warum läßt sich sagen, daß das Angenehme dem Unangenehmen nicht vorgezogen werden müsse, als wegen des grossen Uebergewichts oder Mangels des Einen in Vergleich des Andern? d. i. weil das Eine grösser, das Andere kleiner ist; das Eine mehr, das Andere weniger sowohl der Zahl, als dem Maaße nach?

Wollte man sagen: Allein, Sokrates, das gegenwärtige Angenehme oder Unangenehme geht doch dem künftigen Angenehmen oder Unangenehmen weit vor: so würde ich antworten; wa-

warum anders, als eben durch die Gegenwart des Vergnügens und Schmerzens? Denn etwas anders läßt sich nicht denken. Aber wir wollen es einmal machen, wie einer, der die Kunst versteht, Dinge richtig gegen einander abzuwägen, und das Angenehme auf eine, das Unangenehme auf die andere Wachschale legen, so wohl das nahe als das ferne, und alsdann über den Ausschlag entschieden. Wird Angenehmes gegen Angenehmes abgewogen, so verdient das Gröffere und Zahlreichere allezeit den Vorzug; geschiehet eben dieses in Absicht des Unangenehmen und Unangenehmen, so das Wenigere und Kleinere. Wird hingegen Angenehmes und Unangenehmes gegen einander gewogen, und das Angenehme überwiegt das Unangenehme, es sey nun das gegenwärtige Angenehme das entfernte Unangenehme, oder das entfernte Angenehme das gegenwärtige Unangenehme; so muß, so bald die Sache so steht, die Handlung wirklich unternommen werden; so bald hingegen das Angenehme vom Unangenehmen überwogen wird, darf nicht gehandelt werden. Darf man, ihr guten Leute, würde ich fragen, wohl anders hierin zu Werke gehen? „Nicht anders!“ würden sie sagen, wie ich gewiß glaube.

Protag. Das scheint mir auch so!

Sokr. Da es hiemit nun seine Richtigkeit hat, so beantwortet mir auch folgende Frage.

Schei-

Scheinen euch nicht dieselben Gegenstände groß oder klein, je nachdem ihr sie aus der Nähe oder in der Ferne sehet?

„Ja!“

Ist es nicht eben so mit den Verhältnissen der Grösse und Vielheit? Und hört ihr nicht auch dieselben Töne in der Nähe stark, in der Ferne schwach?

„Ja!“

Nun laßt uns einmal annehmen, das Wohlseyn unsers Lebens bestünde darin, unsere Handlungen und Wahlen nach grossen Längen zu bestimmen, die kleinen hingegen zu vermeiden und danach die Handlung zu unterlassen, was würden wir denn brauchen, um glüklich zu leben? Die Kunst zu messen, oder das Vermögen, nach dem Schein zu urtheilen? Würde uns dieses leztere nicht ebenfalls täuschen, und machen, daß wir unsere Meinungen alle Augenblik änderten, und Ursach hätten, mit uns unzufrieden oft zu seyn wegen geschehner Handlungen und getroffener Wahlen in Absicht grosser und kleiner Gegenstände? würde hingegen die Meßkunst das Trügliche dieses Scheins nicht auf einmal aufheben, und indem sie uns zur Wahrheit führte, die Seele beruhigen dadurch, daß sie sich an die Wahrheit hielte, und so das Leben glüklich machen? Hier würden diese Leute antworten,

daß

daß in dem Fall allein die Meßkunst es seyn könnte, die das Glük unsers Lebens erhielte, nicht wahr? oder was meinst du?

Protag. Allerdings die Meßkunst!

Sokr. Gesezt aber, das Wohl unsers Lebens beruhete auf der Wahl des Geraden und Ungeraden, in den Fällen nämlich, wo es darauf ankäme, das Mehr oder das Weniger zu wählen, wenn die Wahl gut seyn sollte, es sey nun, daß jedes mit sich selbst, oder Eins mit dem Andern verglichen werden sollte, oder auch die Verhältnisse des Nahen und Fernen in Betracht kämen: was würde in diesem Fall das Wohl des Lebens befördern? Nicht wahr, Wissenschaft? und zwar eine Wissenschaft der Grössen? Denn es bedarf einer Kunst, das Mehr und das Weniger gegen einander zu schäzen. Und da es hier auf das Gerade und Ungerade ankommt, so wäre es keine andere, als die Arithmetik, nicht wahr? Was würden die Leute sagen? „Ja“! oder „Nein?“

Protag. Ich glaube nicht anders als, Ja!

Sokr. Gut! lieben Leute. Da es uns aber geschienen hat, daß das Wohl unsers Lebens auf der richtigen Wahl des Angenehmen und Unangenehmen beruhe, und hiebei die Verhältnisse des Mehr und Weniger, Grösser und Klei-

ner,

ner, Näher und Entfernter eben so in Betracht kommen, glaubt ihr denn nicht, daß diese Untersuchung in Absicht des Uebrigseyns auf der einen, und Fehlens auf der andern Seite, und der verhältnißmäßigen Gleichung einer Art von Meßkunst bedarf?

„Nothwendig!“

Bedarf es hier aber einer gewissen Meßkunst, so ist diese Kunst und Wissenschaft zugleich.

„Allerdings!“

Von welcher Art diese Kunst und Wissenschaft sey, wollen wir nachmals sehen. Jezt brauchen wir, ich und Protagoras, zu unserm Beweise weiter nichts, als daß dies eine wirkliche Wissenschaft ist, um euch dasjenige deutlich zu machen, warum ihr uns gefragt habt. Ihr fragtet uns, wenn ihr es noch wißt, da wir beide, ich und Protagoras, einander eingestanden, daß nichts vermögender im Menschen sey als Wissenschaft, und daß diese, wo sie sich finde, allezeit über Lust und alles übrige den Sieg behaupte; wogegen ihr aber einwandtet, daß vielmehr die Lust sehr oft im Menschen das volle Uebergewicht habe, auch wenn er die Wissenschaft hätte: da wir euch dieses nun nicht einräumen wollten; so fragtet ihr uns, wie gesagt, also: wenn diese Besiegung des Menschen nicht davon herkommt, was wir “durch Lust sich zu überwältigen lassen“ nennen, so sagt

ihr uns denn, Protagoras und Sokrates, was es sonst sey? Woher kommt dieser Zustand, eurer Meinung nach?

Wenn wir euch damals gleich geantwortet hätten, von Unwissenheit! so würdet ihr uns ausgelacht haben. Jezt aber könnt ihr nicht über uns lachen, ohne über euch selbst zu lachen. Denn ihr selbst habt eingestanden, daß diejenigen, welche in Absicht auf die Wahl des Angenehmen und Unangenehmen, d. i. dessen was Gut und Uebel ist, fehlen, bloß aus Mangel an Wissenschaft fehlen; ja nicht bloß aus Mangel an Wissenschaft überhaupt, sondern besonders derjenigen Art von Wissenschaft, wonach man richtig mißt, wie ihr ferner eingestanden habt. Nun aber wisset ihr selbst, daß wo man aus Mangel an Wissenschaft fehlerhaft handelt, man zugleich aus Unwissenheit fehlerhaft handelt. Sich also von der Lust überwinden lassen, ist die allergrößte Unwissenheit. Dieses Uebel behaupten nun Protagoras und Prodikus und Hippias heilen zu können. Ihr hingegen glaubt, der Fehler liege in sonst etwas als Unwissenheit; daher gehet ihr weder selbst, noch schikt ihr eure Kinder zu diesen Sophisten als Lehrern der Tugend, weil ihr glaubt, die Tugend könnte nicht gelehrt werden. Ihr habt das Geld lieb, und gebt es nicht vielmehr diesen Männern: dadurch sorgt ihr aber sehr schlecht so wohl für eure häußliche als öffentliche Wohlfahrt.

Dies wäre es etwa, was wir jenen Leuten zu antworten hätten. Nun frage ich, nicht nur dich, Protagoras, sondern auch euch, Prodikus und Hippias, denn ihr müßt mit an unserer Sache Theil nehmen, — ob ich wahr oder falsch geredet habe? Was meint ihr?

„Ausserordentlich wahr!“ riefen alle.

Ihr nehmt also an, sagte ich weiter, daß angenehm und gut; unangenehm und übel völlig einerlei sey. Hier aber muß ich mir die große Kunst des Prodikus, zwischen Namen und Namen zu unterscheiden, gänzlich verbitten. Denn, unvergleichlicher Prodikus, redete ich ihn an, du magst dies entweder angenehm nennen, oder lieblich, oder erfreulich, oder wie und womit es dir beliebt, so antworte mir nur auf meine Frage.

Prodikus fing an zu lachen, und gestand sie mir ein. Die übrigen auch.

Räumt ihr mir auch das ein, vortreffliche Männer, daß alle Handlungen, die darauf abzielen, uns das Leben trauerlos und angenehm zu machen, schön und heilsam sind? und daß jede schöne Handlung auch gut und nützlich sey?

„O ja!“ war die Antwort.

Ist also angenehm und gut einerlei, fuhr ich fort, so wird kein Mensch, der etwas besseres weiß oder zu wissen glaubt, als was er bisher

that, und dazu im Stande ist, noch immer das Schlechtere thun, so bald das Bessere nur von ihm abhängt. „Sich selbst unterliegen," ist daher weiter nichts als Unwissenheit; so wie, „sich selbst beherrschen," nichts anders als Wissenschaft.

Alle waren damit zufrieden.

Was nennt ihr aber Unwissenheit? Nicht wahr, falsche Meinungen haben, und sich in den wichtigsten Dingen irren?

Auch hiemit waren alle zufrieden.

Nun aber ist es doch wohl ausgemacht, fuhr ich fort, daß Niemand mit Willen und Vorsaz zu Uebeln schreitet, oder zu etwas, das er für Uebel hält, nicht wahr? Es widerspricht nämlich der menschlichen Natur, daß einer statt des Guten gerade das wählen sollte, was ihm Uebel scheint. Oder wenn einer gezwungen würde, zwischen zwei Uebeln eins zu wählen, so wird er nicht daß grössere wählen, so bald ihm das geringere frei steht.

Alle diese Punkte schienen uns insgesammt wahr und ausgemacht.

Nun aber frage ich weiter, was nennt ihr Furcht und Schrecken? Eben das, was ich darunter verstehe? Ich meine, die Erwartung eines Uebels sey das, was ihr Furcht oder Schrecken nennt,

nennt, und du, Prodikus, vielleicht Eins von Beiden.

Protagoras und Hippias erklärten, daß Schrecken und Furchts nichts anders sey, als dies. Prodikus dagegen sagte, Schrecken sey das wohl, aber nicht Furcht.

Das thut nichts, Prodikus, wenn das Vorhergehende nur wahr ist. Wird nun ein Mensch wohl zu dem schreiten, was er fürchtet, wenn ihm dasjenige offen steht, was er nicht fürchtet? Ist dies vielmehr nicht unmöglich nach dem, was vorhin angenommen ist? Denn was einer fürchtet, das hält er für Uebel, wie wir anerkannt haben. Niemand aber kann das, was er für Uebel hält, mit Willen und Vorsaz suchen oder wählen.

Auch dies leuchtete allen ein.

Wenn wir also dieses zum voraus setzen, Prodikus und Hippias, so wird Protagoras seine erste Antwort rechtfertigen müssen. Ich meine nicht die ganz erste, wonach er behauptete, daß unter den fünf Theilen der Tugend keiner wie der andere wäre, sondern jeder seine eigene Natur und Bestimmung hätte. Dies ist es nicht, was ich meine; sondern die darauf folgende Behauptung, daß nämlich die vier Theile der Tugend sich einander zwar ziemlich ähnlich wären, der fünfte aber, die Beherztheit, sich von jenen gar sehr unterschiede. Sein Beweis, den er mir hiefür gab, war dieser. Du wirst finden, Sokrates, sag-

te er, daß es Menschen gibt, die zwar höchst unheilig, höchst ungerecht, höchst zügellos und äusserst unwissend sind, aber doch im höchsten Grade beherzt. Daraus kannst du sehen, daß die Beherztheit sich von den übrigen Theilen der Tugend sehr unterscheidet.

Diese Antwort befremdete mich nun gleich in dem Augenblik, da ich sie hörte; noch seltsamer aber schien sie mir, nachdem ich diese Dinge mit euch näher geprüft hatte. Ich fragte ihn also, ob er unter Beherzten nicht die Kühnen verstünde? „Ja, sagte er, solche, die gerade zu gehen.“ Du weißt doch, Protagoras, daß dies deine Antwort war?

Prot. Das weiß ich!

Sokr. So sage uns denn, fuhr ich fort, was das ist, worauf die Beherzten gerade zu gehen? Ist es eben das, wozu die Furchtsamen schreiten? Er antwortete:

Prot. Nein!

Sokr. Also etwas anders?

Prot. Ja!

Sokr. Schreiten die Furchtsamen etwa zu dem, was kühn, die Beherzten hingegen zu dem, was furchtsam macht? Er erwiederte hierauf:

Prot. So redet man gemeiniglich, Sokrates.

Sokr.

Sokr. Du hast Recht! Allein danach frage ich nicht. Sage mir vielmehr, was ist es, wozu die Beherzten schreiten? zu furchtbaren Dingen, die sie für furchtbar halten, oder zu solchen, die sie nicht dafür halten? Er antwortete:

Prot. Jenes ist ja unmöglich, Sokrates, nach dem, was du so eben beweisen wolltest.

Sokr. Auch hierinn hast du Recht. Und wenn mein Beweis richtig war, so schreitet Niemand zu dem, was er für furchtbar hält. Denn, wie wir gesehen haben, kommt es bloß von Unwissenheit, daß jemand unter sich selbst erliegt.

Prot. Richtig!

Sokr. Vielmehr schreiten alle mit Zuversicht zu dem, wozu sie schreiten, sie mögen furchtsam oder beherzt seyn. Und in so fern haben die Furchtsamen und die Beherzten eine gleiche Fassung gegen das, wozu sie schreiten.

Prot. Nein, Sokrates, es ist vielmehr gerade das Gegentheil, wenn Furchtsame oder wenn Beherzte wozu schreiten. Diese wählen den Krieg ohne Anstand und mit Lust; jene aber haben nicht Lust dazu.

Sokr. Wählen sie ihn als etwas Rühmliches oder Schändliches?

Prot. Als etwas Rühmliches.

Sokr. Wenn als etwas Rühmliches, so auch als etwas Gutes, wie wir vorher erkannt haben. Wir sahen, daß alle rühmliche Handlungen auch gute Handlungen wären.

Prot. Du hast Recht! Ich selbst bleibe dabei.

Sokr. Wohl! Aber welche sind es denn, die keine Lust zum Kriege haben, ohngeachtet er rühmlich und gut ist?

Prot. Die Feigen!

Sokr. Ist die Sache also rühmlich und gut, so ist sie auch angenehm, nicht wahr?

Prot. O ja!

Sokr. Wissen die Furchtsamen denn, daß das rühmlicher und besser sey, wozu sie keine Lust haben?

Prot. Wenn wir auch dies annehmen wollten, so fielen unsere vorigen Behauptungen ganz über den Haufen.

Sokr. Wie ist es aber mit dem Beherzten? schreitet er nicht zu dieser Sache, weil sie rühmlicher, besser und angenehmer ist?

Prot. Das muß man lassen!

Sokr. Wenn also die Beherzten sich fürchten, so ist ihre Furcht nicht schändlich, und eben das gilt von ihrer Zuversicht und Entschlossenheit.

Prot.

Prot. Richtig!

Sokr. Wenn nicht schändlich, so denn rühmlich?

Prot. Freilich!

Sokr. Wenn rühmlich, so auch gut?

Prot. Ja!

Sokr. Dagegen ist die Furcht so wohl als die Zuversicht aller Feigen und Verwegenen und Rasenden schändlich?

Prot. Ohne Zweifel!

Sokr. Wenn sie nun gegen Schande und Uebel Zuversicht beweisen, geschiehet es denn nicht aus Unwissenheit und Mangel an Einsicht?

Prot. Eben darum!

Sokr. Wie nun? nennst du das, was die Feigen feig macht, Feigheit oder Beherztheit?

Prot. Ich nenn' es Feigheit.

Sokr. Und haben wir nicht gesehen, daß die Feigen aus Nichtkenntniß des wirklich Furchtbaren feig sind?

Prot. Ja wohl!

Sokr. Wegen dieser Unwissenheit sind sie also feig?

Prot. Allerdings!

Sokr. Deinem Geständniß nach ist also das, was sie feig macht, nichts anders als Feigheit, nicht wahr?

Prot. Freilich!

Sokr. So bestünde denn Feigheit in nichts, als der Unwissenheit in Absicht dessen, was furchtbar und nicht furchtbar ist.

Prot. So war es!

Sokr. Nun aber ist Beherztheit das Gegentheil von Feigheit.

Prot. Ja!

Sokr. Also die Kenntniß dessen, was furchtbar und nicht furchtbar ist, auch das Gegentheil von der Unwissenheit in eben diesen Dingen?

Prot. Auch hier winke ich dir meinen Beifall.

Sokr. Und diese Unwissenheit Feigheit?

Prot. Ich weiß nicht — doch es mag seyn!

Sokr. Also die Kenntniß des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren ist Beherztheit, weil sie das Gegentheil ist von der Unwissenheit in eben diesen Sachen.

Hier sahe ich keinen Wink des Beifalls mehr; er wollte nicht daran und schwieg. Nun, Protagoras, redete ich ihm zu, wie ist es? du sagst weder Ja noch Nein?

Prot. Ei! mache du selbst den Punkt aus.

Sokr. Ich habe nur noch Eins, warum ich dich fragen muß, nämlich, ob du auch jezt noch behauptest, daß gewisse Menschen äusserst unwissend und dabei doch höchst beherzt sind?

Prot. Ich sehe, du willst mich immer noch ängstigen, Sokrates, und schlechterdings, daß ich der Antwortende seyn soll. Nun ich lasse dir deinen Willen, und sage, daß mir dies, nach den bisherigen Annahmen, unmöglich scheint.

Sokr. Ich thue diese Fragen in keiner andern Absicht, als um genauer zu sehen, wie es mit der Tugend steht, und was Tugend an sich selbst wohl seyn mag. Denn so bald dieser Punkt klar ist, wird uns, wie ich überzeugt bin, zugleich auch das einleuchten, worüber wir beide in die Länge und Breite geredet haben. Ich, um begreiflich zu machen, daß die Tugend nicht gelehrt werden kann; du aber, um das Gegentheil zu beweisen. Jezt aber scheint es mir, daß unser Ge-

spräch einen Ausgang nimmt, der, wenn man ihn sich als einen Menschen denkt, gegen uns auftreten und über uns spotten wird. Ich höre ihn gleichsam sagen: Ihr, Sokrates und Protagoras, seyd mir höchst kurzweilige Leute! Du, weil du zuerst behauptest, die Tugend könne nicht gelehrt werden; und am Ende gegen dich selbst streitest, und es dir angelegen seyn lässest, zu beweisen, daß alles auf Wissenschaft hinaus laufe, Gerechtigkeit und Besonnenheit und Beherztheit, Eins so gut wie das Andere. Auf die Weise wäre ja die Tugend allerdings zu lehren. Denn so bald die Wissenschaft etwas anders als Tugend ist, wie Protagoras zu behaupten sucht, muß die Tugend wohl ungelehrt bleiben. Zeigt sie sich aber als Wissenschaft, wie du mit allem Ernst darauf bedacht bist, sie auf die Weise darzustellen, so wäre es seltsam, wenn sie nicht sollte gelehrt werden können. Eben so behauptete Protagoras, die Tugend könne gelehrt werden; jezt aber siehet man, daß er mit allem Ernst das Gegentheil will, indem er zu zeigen sucht, daß die Tugend eher alles, nur nicht Wissenschaft seyn dürfe. Und in so fern darf man gar nicht daran denken, daß sie sich lehren ließe.

Da ich nun sehe, Protagoras, daß alles, was von uns bisher in dieser Sache gesagt ist, noch immer über und durch einander fährt, und

in

in voller Unordnung ist; so wünschte ich sehr, daß dieser Gegenstand von uns aufgeklärt werden könnte, und alsdann, daß wir vor allen Dingen untersuchten, was die Tugend wohl an sich sey. Wären wir denn so weit, so möchte von neuem untersucht werden, ob sie auch gelehrt werden könnte oder nicht, welches sich dann leicht beurtheilen liesse. Ich wollte nicht gern, daß Epimetheus, der uns, wie du erzählt hast, bei unserer Ausbildung so sehr vernachlässigt hat, uns auch bei gegenwärtiger Untersuchung in die Irre führte. Prometheus hat mir daher in deiner Fabel viel besser gefallen, als Epimetheus. Ich werde mir seine kluge Vorsicht bei allem, was ich mein ganzes Leben hindurch zu thun habe, zum Muster der Nachahmung wählen. In der That, Protagoras, wenn du Lust hättest, so möchte ich, wie ich schon erst gesagt habe, diesen Punkt noch herzlich gern mit dir ausmachen.

Prot. Ich lobe deinen Eifer, Sokrates, den Gang und die Wendungen deiner Rede. Ohne Bedenken lobe ich dich. Denn ich bin zwar auch in andern Dingen kein gemeiner Mensch; aber neidisch bin ich am wenigsten von allen Menschen. Ich habe es deswegen schon vielen gesagt, daß ich dich unter allen, die mir noch vorgekommen, für den besten Mann deiner Zeit hielte, und bezeuge daher, daß du noch wohl einmal unter

ter die berühmten Weisen gezählt werden könntest, welches mich nicht befremden sollte.

Was indessen diese Sache anbetrift, so können wir auf ein andermal davon reden, wenn du Lust hast. Für jezt aber gehet es nicht, weil ich sonst wohin muß.

Sokr. Gut! wie du willst; ich bin es zufrieden. Auch ich hätte schon längst weggemußt. Aber der schöne Kallias hielt mich auf, und dem zu gefallen blieb ich.

Hiemit giengen wir denn aus einander.

Ende des dritten Bandes.

Im Verlage der Meyerschen Buchhandlung sind diese Michael-Messe 1783 folgende neue Bücher fertig geworden:

Geographie, Geschichte und Statistik der europäischen Staaten, 2ter Band, 8.

Hamberger, G. C. das gelehrte Teutschland, oder Lexicon der jetztlebenden teutschen Schriftsteller, fortgesetzt von J. G. Meusel, 4te durchaus vermehrte Auflage, 2ter Band, gros 8.

Hißmann, Mich. Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte, aus den Jahrbüchern der Akademien angelegt, 6ter Band, 8.

Paskals, Blasius, Provinzialbriefe über die Sittenlehre und Politik der Jesuiten, 1ter Theil, neue Auflage gros 8.

Plato Werke, aus dem Griechischen übersetzt von J. Fr. Kleuker, 3ter Band, 8.

Sal-

Sallustius von dem Kriege der Römer wider den Jugurtha, aus dem Lateinischen übersetzt von J. Fr. Wagner, neue Auflage, 8.

Seckers, Thomas, Predigten über verschiedene Gegenstände, nach desselben eignen Handschriften herausgegeben von dessen Kapellänen, aus dem Englischen übersetzt, 7ter Band, gros 8.

Selchows, J. H. C. von, Rechtsfälle, enthaltend Gutachten und Entscheidungen, vorzüglich aus dem deutschen Staats- und Privatrechte, 2ter Band, gros 4.

EIGENTHUM DER STADT
AUGSBURG

Ex Libris

Bibliotheca

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Werke des Plato

Bd.: Dritter Band

Lemgo 1783
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- LG 1027 -3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11264177-2
VD18 80014445